کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
کتاب مفاتیح الاصول
مؤلف
موضوع
شمارهٔ ثبت کتاب ۲۱۰۹۶۹
شمارهٔ اختصاصی (۵۸۵) از کتب اهدائی : کریم زاده
۵۸۵
۲۱۰۹۶۹

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی

جمهوری اسلامی ایران

کتاب مفاتیح الاصول

مؤلف

موضوع

شماره ثبت کتاب ۲۱۹۶۹

شمارهٔ اختصاصی (۵۸۵) از کتب اهدائی : مریم زاده

۵۸۵
۲۱۹۶۹

فهرست ما في المجلد الاول

١٣٤١

بسم الله

بسم الله

بسم الله

اهدائی
مدرسی کریم زاده
۱۳۷۷

في العام الباقي ... صورة ما فرّ الحمل · صورة تخصيص العام · العمل بالعمومات قبل الفحص · الفرق بين المطلق والمقيد · في اشتراط ... المطلق على المقيد
صورة ... القرآن

في ... المطلق على ... · في تعارض المطلق والمقيد · ورود الأمر ... · ورود الأمر المطلق والمقيد ... · الكلام ... · ... الشرط

مفهوم الغاية حجة أم لا · مفهوم الحصر حجة أم لا · مفهوم العدد حجة أم لا · مفهوم اللقب · الفرق بين ... · جواز ...

في الاصول اللفظية ... · لفظ ... أم لا · الاختلاف في ... · ... · ... · ...

في ... المطلق والمقيد ... · ... · ... · ... · ... في شرائط النسخ

جواز نسخ ... · جواز النسخ ... · جواز النسخ ... · نسخ الكتاب بالكتاب · نسخ الكتاب بخبر الواحد · نسخ ...

نسخ مفهوم ... · ... · ... · ...

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله تعالى

مسبب الاسباب

هذه بضاعتنا ردت الينا

بحمد الله فالرجاء من الله

ان يرجع الى صاحبه وانا

الاذل الاقل

قد دخل في ملك الاقل ...

... العبد

کتابخانه مجلس شورای اسلامی
اهدایی
محمد ...
۱۳۷۰

كتاب مفاتيح الاصول



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين قال الله تبارك وتعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه **مفتاح** اختلف العلماء في الدلالة في ان اللفظ هل يدل على معناه بالذات او بوضع الواضع على قولين الاول انه لا يدل عليه بالذات بل بالوضع وهو للمحققين على ما يظهر من بعض الثاني انه يدل عليه بالذات وهو محكي عن عباد بن سليمان الصيمري وجماعة من معتزلة بغداد واهل التكسير وللاولين انه لم يكن بالوضع لكان اما باعتبار ذاته والثاني باطل فالمقدم مثله واما الملازمة فلانه لا واسطة بين الامرين فانتفاء احدهما يستلزم ثبوت الاخر واما بطلان الثاني فلوجوه الاول انه لو كانت الدلالة بالذات لامتنع جعل اللفظ بواسطة القرينة بحيث يدل على المعنى المجازي دون الحقيقي لان ما بالذات لا يزول بالغير والتالي باطل قطعا الثاني انه اذا لو كانت الدلالة بالذات لوجب ان يفهم كل لغة لغة الاخرى ولا يلزم وجود الجهل الثامنة بدون معلولها وهو قبيح والتالي باطل قطعا الثالث ما اشار اليه بعض المحققين فقال انه لا دلالة للالفاظ على معانيها لو كانت لمناسبة ذاتية بينهما لما صح وضع اللفظ الدال على شيء بالمناسبة لنقيض الشيء او ضده لانا لو وضعناه لهما بالنقيض او الضد لكان لزم في ذلك الاصطلاح دلالة ذلك الشيء فيلزم تخلف ما بالذات وهو قبيح ولو وضعناه بالذات للشيء والنقيض او ضده فقد يلزمهما لزم اختلاف ما بالذات بان يناسب اللفظ بالذات الشيء ونقيضه او ضده وهما مختلفان وهو قبيح انتهى لا يقال لا يلزم من عدم الدلالة على ذلك الشيء بحسب الاصطلاح عدم الدلالة عليه مطلقا لان الدلالة العقلية باقية بحالها وان لم يكن الوضع الذي كان لنقيضه او ضده معطلا بينهما لان الدلالة عليه كانت لمناسبة وهي الدلالة العقلية وقد اشار الى هذا الباغنوي لانا نقول دعوى بقاء الدلالة العقلية مما يكذبه الوجدان كما اعترف به الباغنوي حيث اعترض على الحجة المزبورة بان الدعوى التي لزم تخلفها بالذات ثبوتها لو ادعى الخصم ان مجرد المناسبة كافية في الدلالة من غير مدخلية للعلم بها واما لو ادعى انه لا بد من العلم بتلك المناسبة كما ان عند اسناد الدلالة الى الوضع لا بد من العلم بالوضع لتحقق الدلالة والفهم فلا يتم او لعل التخلف لعدم الشعور بالمناسبة ولا ما اشار اليه العلامة في النهاية فقال ذهب عباد بن سليمان الى ان اللفظ يدل على المعنى لذاته لاستحالة ترجيح بعض الالفاظ بمعناه من غير مرجح وقد اطبق المحققون على بطلانه والمخصص اما ارادة المختار او سبق المعنى

الى ذهن الواضع باللفظ الا الشيء واعترض على ما اجاب به عن عباد فانه يقتضي فيما لا يخطر غيره ولا يقتضي فيما يخطر هو وغيره واعلم انه يظهر فيما احتج به العلامة انه لا يقول بان المناسبة هي السبب في وضع الواضع واحدها لغيره ومن السكاكي انه قال انا ذكر محمول على ما ذكره ائمة الاشتقاق من ان الواضع لا يخلو في وضعه رعاية ما بين اللفظ والمعنى من المناسبة **مفتاح** اعلم ان القائلين بان دلالة اللفظ على المعنى بالوضع اختلفوا في الواضع على اقوال الاول ان الواضع هو الله تعالى وعلم بالوحي او خلق اصوات تدل عليه واسمعها لواحد او جماعة او خلق علم ضروري بذلك وهذا القول محكي عن ابي الحسن الاشعري وابن فورك والجمهور واستظهره بعض المحققين الثاني ان الواضع هو البشر وانه اصطلاحي وهو اما من واحد او جماعة وعرفوا غيرهم بالقرائن والاشارات كما في تعلم الاطفال اللغات وهذا القول محكي عن ابي هاشم الجبائي واصحابه وجماعة من المتكلمين الثالث التفصيل بين الالفاظ فواضع البعض هو الله عز وجل وواضع الاخر غيره تعالى وهو محكي عن قوم ثم هؤلاء اختلفوا في الاسفرائيني ان واضع القدر المحتاج اليه هو الله تعالى وواضع الباقي غيره تعالى للقول الاول وجوه الاول قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الاية ثم ان المراد من التعليم المتبادر المجاز ارادة غيره منه كما اشار اليه العلامة في مقام الاعتراض على من استدل بالآية الشريفة على القول بالتوقيف فقال لم لا يجوز حمل التعليم على الالهام باحتياجه الى هذه الالفاظ والاقدار على وضعها لانا نقول التعليم المتعارف هو التكلم عند الاطلاق فيجب حمل اللفظ المجرد عن القرينة عليه فيندفع اعتراض العلامة على الاستدلال بالآية نعم لو كان المستدل في مقام دعوى القطع بالتوقيف فلا يخفى ان الدليل اخص من المدعى لان المدعى ثبوت التوقيف بالنسبة الى جميع افراد الكلمة من الاسماء والافعال والحروف والآية انما دلت على ثبوته بالنسبة الى الاول لانا نقول هذا غير قادح لعدم القول بالفصل بين الاقسام الثلثة في الاول على ما صرح به جماعة فان قلت القائل بالفصل موجود وهم اصحاب القول الثالث قلنا انهم لم يفصلوا بين الاقسام الثلث على ما اشار اليه المحقق الشريف حيث قال في شرح قول العضدي وهو ظني في انه الواضع للاسماء دون البشر كذلك الافعال والحروف فيكون الواضع لهما هو الله تعالى اذ لا قائل بالفصل في اللغات على هذا الوجه وهو ان يكون الاسماء توقيفية دون ما عداها والقائل بالتوزيع لم يذهب اليه وان امكن على مذهبه ان يقع انتهى ثم لو سلمنا انهم فصلوا بينهما فنقول الدليل انما يكون اخص لو اريد من الاسماء المعنى المصطلح عليه بين النحاة وهو ممنوع فانه اصطلاح خاص لا يحمل عليه خطاب الشرع بل المراد المعنى اللغوي وهو العلامة وهو يشمل الافعال والحروف لكونها علامات على معانيها كالمعنى المصطلح عليه في العرف العام وهو مطلق اللفظ الموضوع على ما ذكره البيضاوي سلمنا عدم ارادة هذا لكن نحمله على

العرف العام ولا يبقى الا ان المراد من الاسماء اللغات بل غيرها كما اشار اليه العلامة فى لم لا يجوز حمل
الاسماء على الصفات مثل كون الفرس للركوب والثور للحرث لا اخفاء عليها لانا نقول يدفع هذا اصالة
عدم التخصيص فان المعنى اللغوى يعم الجميع ولا دليل على تخصيصه بالبعض فيندفع بالاصل هذا على تقدير
تقديم اللغة واما على تقدير تقديم العرف فيدفعه اصالة عدم التجوز فان قلت القرينة عليه موجودة
وهى قوله تعالى ثم عرضهم على الملائكة لان الضمير راجع الى معنى الاسماء لعدم سبق غيره ولو كان ذلك اللغات
لما صح الاتيان بالضمير المختص بمن يعقل بل كان اللائق ان يقول ثم عرضها وان فسر بالصفات فان قلت يجب ان
يراد من الاسماء ما يصح ارجاع ذلك الضمير اليه قلنا يدفعه قوله تعالى كلها ولا يبقى الا يلزم من التعليم ثبوت
القول بالتوقيف لجواز ان تعلم ادم ما اصطلح عليه غيره ممن تقدم او عاصر ولا ينافى هذا عموم الجمع كما لا يخفى
لجواز تعليمه غير هذه اللغات الموجودة ولا ينافى فيه ايضا عموم الجمع لجواز حدوث هذه اللغات بعد
ادم لانا نقول هذه الاحتمالات خلاف الظاهر فلا يصار اليها ويدفع خصوص الاول اصالة عدم تحقق لغة قبل
ادم وما قيل من ان القوم المتقدمين عليه الواضعين هذه اللغات ان كانوا اناسا فبعيد والا يلزم ان يكون
اناس قبل ادم وانبسط وان لم يكونوا اناسا بل غيرهم ممن يصلح للوضع فوضع اللغات منهم بعيد عقلا وكون
الناطق لم يكن غير الانسان ففى كلا الوجهين نظر ولا يبقى الاية الشريفة لا يشمل اللغات العربية لما اشتهر
من انها حدثت فى زمان اسمعيل ع وان العرب من ولده لانا نقول تمنع هذه البعض المحققين وقال انه
من المشهور الذى لا اصل له ان الجرهميين والعمالقة وجرهم وقوم ثمود وعاد وكلهم من العرب وقد كانوا قبل
اسمعيل عليه السلام بمدة متطاولة وقد نقل الصفار ان اول من تكلم بالعربية ادم ع انتهى هذا ويؤيد الاستدلال
بالاية الشريفة ما عن على بن الحسين ع فى معنى الاية علمه اسماء كل شىء وفيه ايضا اسماء انبياء الله
واوليائه وعتاة اعدائه وما فى تفسير على بن ابراهيم علمه اسماء الجبال والبحار والاودية والنبات والحيوان
وما عن ابن عباس ومجاهد وسعيد بن جبير واكثر المتأخرين علمه الاسماء والصناعات وعمارة الارض
والاطعمة والاشربة والادوية واستخراج المعادن وغرس الاشجار ومنافعها وجميع ما يتعلق بعمارة الدين
والدنيا وما عن ابى على الجبائى وعلى بن عيسى وغيرهما علمه اسماء الاشياء ما خلق الله وما لم يخلق بجميع اللغات
التى يتكلم بها ولده وما عن ابى ذر الغفارى عن رسول الله صلعم قال قلت يا رسول الله كل نبى مرسل بم يرسل
قال بكتاب منزل قلت اى كتاب انزل الله تعالى على ادم ع قال كتاب المعجم قلت اى كتاب المعجم قال ا ب ت ث
وعدها وما قيل ان الله تعالى انزل على ادم فى احدى وعشرين صحيفة وهى اول كتاب انزل على العباد فيه الف
لغة وامره علمه جميع اللغات قوله ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم

لا يبقى الاستدلال به انما يتم لو كان المراد من الالسنة اللغات وهو ممنوع لانه من المجاز اذ
اللسان حقيقة فى الجارحة المخصوصة فلا يصار اليه بلا قرينة لا يقال القرينة على المجاز موجودة
وهى امران احدهما تصريح جمع كثير منهم العلامة فى النهاية والمبادى والسيد عميد الدين فى
المنية والعضدى فى شرح المختصر والمحقق الشريف فى حاشيته والفخرى فى شرح [illegible] بان المراد اللغات
وقد حكى المحقق الجواد والعضدى الاتفاق عليه وصرح العبرى كغيره بان ائمة التفسير اتفقوا
على ذلك وثانيهما ان سياق الاية الشريفة يمنع من ارادة الحقيقة فليحمل على المجاز وقد اشار اليه العلامة
فقال وليس المراد بها الجارحة المخصوصة لاتفاقها فيها بل ما يصدر عنها تسمية للمسبب باسم السبب انتهى
لانا نقول ليس حمل الالسنة على اللغات اولى من حملها على الاقدار مع تساويهما فى كونهما اية لانا نقول
اقرب المجازات هو اللغات لشيوع الاستعمال فيه حتى قيل صار حقيقة عرفية ولا كذلك غيره على ان الحمل
على الاقدار مستلزم للاضمار والاصل عدمه فتامل قوله تعالى ان هى الا اسماء سميتموها انتم وآباؤكم
فانه تعالى ذم على التسمية ولولا التوقيف لما صح ذلك وفيه نظر لانه لو لم يكن اللغات توقيفية لكانت
اصطلاحية اذ لا قائل بالاتفاق والتحكم والثانى يستلزم احد الامرين اما الدور او التسلسل لافتقار
تعريف الاصطلاح الى اصطلاح اخر وهكذا فيلزم التسلسل وان رجع فى معرفته الى الاول فهو الدور
وهما باطلان واعترض عليه العلامة فقال لنا الاصطلاح فتعليم بالقراين كالاطفال من غير تسلسل و
اعترض عليه غيره ايضا بانه يجوز ان تكون هذه اللغات اصطلاحية ومعرفتها مسبوقة بلغة اخرى
توقيفية نقلها من تقديم [illegible] العلامة بعدم اختصاص محل النزاع بلغة دون اخرى بل الكلام
جار فى الكل انها لو كانت اصطلاحية لجاز تغيير ذلك الاصطلاح وجوازه باطل
المتأخر غير ما اصطلح عليه المتقدمون فيرتفع الامان من الشرع اذ ما من لفظ الا ويحتمل فيه
ذلك ولا يمكن ان يستدل على عدم حصول التغيير بعدم ظهوره لان عدم الوجدان لا يدل على عدم
الوجود ولا يمكن ان يقال لو كان لاشتهر بل تواتر وعدمه يدل على العدم للمنع من الملازمة فان
من معجزات النبى صلعم ما لم يشتهر وما لم يتواتر والاذان والاقامة مع اشتهارهما فى زمن النبى صلعم الا
ان [illegible] اختلف فيهما [illegible] واعترض عليه [illegible] فقال لو غير لاشتهر لكونه
مما يتوفر الدواعى على نقله [illegible] العدم وبعض المعجزات صار احادا للاكتفاء بالكتاب العزيز و
اختلاف فصول الاذان لاحتمال وقوع الغلط من المؤذن فنقص او زاد مرة واشتهر او غلط
السامع انتهى وللقول الثانى وجهان الاول ان اللغات لو كانت توقيفية لتوقف ارسالها الى الخلق على

علم الانسان ما لم يعلم [illegible] وفيه نظر [illegible]
انتهى
وتبديله

بحث الوصول فيتقدم الوصول على اللغات وهو بكل ما دل على ان كل وصول مسبوق باللغة وهي توقيفية وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وان المتمكن من توقيفية كانت اصطلاحية اذ لا قايل بالفصل كما قيل واعترض عليه بوجهين الاول انه توقف التوقيف على البعثة ثم لجواز حصوله بالالهام او بخلق اصوات في اجسام جمادية وقد اشار اليه بقوله الثاني ان غاية ما يستفاد من الاية الشريفة مسبوقية كل رسول قومه باللغة لا مطلق الوصول فيجوز تقدم وصول على اللغة فلا يتم الاستدلال الثاني انها لو كانت توقيفية لكان تعريفها موقوفا على خلق العلم الضروري بانه تعالى وضع اداة النظر من كان والثاني باطل لاستلزامه العلم الضروري به وهو يستلزم رفع التكليف بمعرفة الباري اجماعا لامتناع تحصيل الحاصل وفيه نظر وقيل بمنع دعوى الاجماع مع تكليف الغافل بالمعرفة ممنوع الا ان جما من المحققين كالغزالي وغيره على ان المعرفة ضرورية وللقول الثالث لزوم الدور او التسلسل وكان القدر المحتاج اليه اصطلاحيا وثبوت اصطلاحات موجبة في غير المحتاج اليه وفيه نظر **مفتاح**

اعلم انه اختلف القوم في توقف دلالة اللفظ على الارادة فالاكثر ومنهم شارح المطالع والتفتازاني والمحقق الشريف على عدم التوقف وحكي عن الشيخ الرئيس القول بالتوقف حجتها للقول الاول وجوه الاول ان العالم بالوضع كلما حضر اللفظ بباله فهم معناه من غير تحقق الارادة وذلك معلوم بالضرورة الثاني ان الدلالة لو كانت متوقفة على الارادة لما كان كلام النائم والساهي دالا على معنى لفقد ان الارادة منهما والثاني باطل بالضرورة الثالث ان ارباب كل اصطلاح ما غايتهم بيان ما اصطلحوا عليه من الالفاظ فاذا صدرت من الجاهلين اصطلاحهم الذين لم يتحقق لهم ارادة المصطلح عليه الرابع ان الارادة انما تعرف بالدلالة فلو كانت الدلالة متوقفة على الارادة لزم الدور فينسد طريق الاستفادة من جهة الالفاظ الخامس انه يفهم المعنى الحقيقي عند التجوز المانع من ارادته وذلك معلوم وجدانا وللقول الثاني وجهان الاول ان اللفظ لا يدل على معناه بالذات فوجب ان يدل بالارادة الثاني ان المشترك المجرد عن القرينة لا يفهم منه المعنى وليس الا لعدم ظهور المراد وفي كلا الوجهين نظر اما الاول فللمنع من الحصر بل انما يدل بالوضع واما الثاني فللمنع من عدم الفهم في المشترك بل يفهم المعنيان معا ويدل اللفظ عليهما وانما الشبهة في المراد **مفتاح** اعلم ان الدلالة تطلق على دلالة اللفظ وعلى دلالة غيره بالاشتراك المعنوي وعرفها جماعة بكون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء اخر فالاول الدال والثاني المدلول والمراد من العلم هنا مطلق الادراك لا التصديق اليقيني الذي شاع استعماله فيه ليدخل فيه دلالة المفردات والمركبات مطلقا والصادقة

اللفظي

اللفظي فيه خرج دلالة العقود والخطوط والاشارات ودلالة الراح على فرح وهي الطبيعية كما صرح به المحقق الشريف وقد اختلف عباراتهم في تعريف الدلالة اللفظية فقال العلامة في شرح منطق التجريد والتفتازاني وشارح الشمسية كما عن اهل الميزان انها فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه او تخيله بالنسبة الى من هو عالم بالوضع وعن الاصوليين والادباء انها فهم المعاني من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع واعترض على ما ذكروه بان الفهم معلول للدلالة فلا يجعل جنسا لها وبان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة المعنى ان فسر بالمفهومية وان فسر بالفاهمية فهو صفة السامع فلا يجوز اخذه في تعريف دلالة اللفظ واجيب عنه بوجهين الاول ما حكاه المحقق الشريف عن بعض المحققين فقال ان الدلالة اضافة والنسبة بين اللفظ والمعنى تابعة لاضافة اخرى هي الوضع ثم ان هذه العارضة لاجل الوضع اعني الدلالة اذا نسبت الى اللفظ كانت مبدأ وصف له وهو كونه بحيث يفهم منه المعنى العالم بالوضع واذا نسبت الى المعنى كانت مبدأ وصف اخر له وهو كونه بحيث يفهم منه وكلا الوصفين تابع لازم لتلك الاضافة فكما جاز تعريفها باللازم الذي هو وصف اللفظ اعني كونه بحيث اذا جاز ايضا باللازم الذي هو وصف المعنى اعني انفهامه منه والفهم المذكور في تعريف الدلالة مضاف الى المفعول بمعنى مصدر مبني للمفعول وصفة المعنى تعريفا للدلالة بما يلزمها بالقياس الى المعنى كما ان قولكم هي كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى تعريف لها بلازمها المقيس الى اللفظ الثاني ايضا ما ذكره التفتازاني في المطول فقال الاظهر ان الفهم ليس صفة اللفظ لما بينا ان الفهم صفة للسامع والانفهام صفة للمعنى لكن فهم السامع المعنى من اللفظ او انفهامه منه صفة له فيصح تعريف الدلالة بالفهم سواء كان مصدرا مبنيا للفاعل او المفعول فاذا قيل لو كان الفهم على ما ذكرتم صفة للفظ عبارة عن الدلالة لصح ان يشتق منه ويحمل على اللفظ كما اشتق من الدلالة الدال المحمول عليه قلنا ان الفهم من حيث هو ليس صفة اللفظ حتى يصح منه اشتقاق كالدلالة بل الذي صفة اللفظ على ما ذكرناه انتهى قال المحقق الشريف بعد الاشارة الى هذه الكلام ونحن نقول لا يخفى عليك ان فهم السامع صفة له حقيقة لكنها متعلقة بالمعنى بغير واسطة وباللفظ بتوسط حرف الجر كما يدل عليه قولك فهم السامع المعنى من اللفظ فهنا ثلاثة اشياء الفهم وتعلقه بالمعنى وتعلقه باللفظ فالاول صفة للسامع والاخيران صفتان للفهم فان اراد المجيب ان الفهم المقيد بالمفعولين الموصوف بالتعليقين صفة اللفظ فهو ظاهر البطلان وان اراد المجموع المركب من الفهم وتعلقه صفة له فكذا مع ان المستفاد من التعريف هو الفهم المقيد دون المركب فيكون حمله للتعريف

على خلاف ما يتبادر منه وان اراد ان تعلق الفهم بالمعنى او باللفظ صفة للفظ فيتم بفهم بالمعنى ثم
فلا نسلم الا ان يقال بان القوم وان عرفوا الدلالة بما ذكروا لكنهم بنوا على ذلك انه لم يقصدوا به
معناه الصريح بل ما يفهم منه مما هو صفة للفظ اعني كونه بحيث له فلا بد ان يقصدوا بما ذكروه في تعريفها
بمعنى هو صفة انتهى واعلم انه يستفاد من اخذ قيد العالم بالوضع في التعريف عدم تحقق الدلالة اذا لم
يعلم بالوضع واعترض عليه بان التقييد بالعلم بالوضع يستلزم الدور لان العلم بالوضع موقوف على فهم
المعاني ضرورة توقف العلم بالنسبة على تصور المنتسبين فلو توقف الفهم على العلم بالوضع لكان دورا و
اجاب عنه الشيخ في الشفاء على ما حكي وكذا شارح المطالع بان معنى دلالة اللفظ ان يكون اذا ارتسم في الخيال مسموع
اسم ارتسم في النفس معناه فتعرف النفس ان هذا المسموع لهذا المفهوم فكلما اورده الحس على النفس التفت الى معناه
~~يكون اللفظ بحيث [illegible]~~ هو الدلالة وذلك بسبب العلم السابق بالوضع
وكون تصور معناه عند النفس وحاصله ان الفهم المعنى في الحال موقوف على العلم السابق بالوضع وهو لا
يتوقف على فهم المعنى في الحال ثم اعلم ان الدلالة اللفظية على اقسام ثلثة مطابقة وتضمن والتزام اما المطابقة
فهو على ما ذكره شريف وبه والتفتازاني وصاحب التلخيص وجمع من المحققين دلالة اللفظ بواسطة
وضعه وعرفها العلامة الطوسي في التجريد وغيره بدلالة اللفظ على تمام معناه وعرفها السيد الاستاد قدس
سره بدلالة اللفظ على تمام المراد ليدخل دلالة المجاز والكناية في قبيل الاولين بواسطة دفع انتقاض
المطابقة بالتضمن والالتزام فيما اذا كان مشتركا بين الكل وجزئه والملزوم ولازمه لان اللفظ اذا دل
على الجزء واللازم صدق عليه دلالة اللفظ على تمام ما وضع له وهو ظاهر ولكن مع ملاحظة هذا القيد
وباعتبار الحيثية يندفع ذلك ويجب اعتبارها في دلالة التضمن والالتزام ولكن يمكن الحذف اعتمادا
على الظهور ولعلهم لذا تركوا القيد المذكور مع كثيرا لان المعتبر في الدلالة الارادة انه يستقيم تعريف
كل من الدلالة ولا يرد عليه نقض لان الاعتبار الارادة في الدلالة لا يندفع النقض جدا لان ارادة المعنى كما
يكون باعتبار كونه ما وضع له كذا يكون باعتبار كونه جزءا او لازما له فوجود هذا الحيلة يتفرع على انها
من اي حيثية فاعتبار الارادة في الدلالة لا يوجب الاستغناء من اعتبار الحيثية اما التضمن فهو على
ما قاله العلامة والحاجبي وجمع دلالة اللفظ على جزء الموضوع له من حيث انه كذلك وفي الزبدة هي
دلالة اللفظ على جزء معناه التضمن واعلم ان الدلالة التضمنية ليست دلالة على الكل بمعنى ان هناك
دلالة بسيطة متعلقة بامرين يفهم الجزء بعينه فهم الكل فالدلالة على الكل لا تغاير الدلالة على
الجزء مغايرة بالذات بل بالاعتبار لانها باعتبار الاضافة الى الكل تسمى بالمطابقة وباعتبار الاضافة

الى الجزء تسمى بالتضمن فالانسان يدل على الحيوان او الناطق بالدلالة التي دلت على المجموع المركب
وربما يظهر من المحكي عن بعض المنطقيين من حكمه بتبعية التضمن للمطابقة خلاف ما ذكرناه ولكن
ارجاعه اليه غير بعيد واما الالتزام فهي على ما قاله جماعة منهم العلامة والبيضاوي دلالة اللفظ على المعنى
بتوسط لزومه له ذهنا وقال الفاضل الباغنوي انها دلالة اللفظ على خارجه اللازم ولو عرفا واعلم انه يعتبر
في الدلالة الالتزامية التلازم بين الموضوع له والخارج عنه في الجملة ولا يشترط فيها التلازم العقلي بحيث
لا ينفك احدهما عن الآخر وجودا كما لا ينفك الجسم عن الحيز ويشترط فيها اللزوم الذهني وهو كون
الخارج بحيث لا ينفك يلزم من تعقل الموضوع له تعقله اما الاول فلظاهر انه مما لا خلاف فيه والحجة فيه
انه لولا اللزوم في الجملة لما تحقق فهم الخارج بواسطة فهم الموضوع له قطعا وانه لو لم يكن ذلك شرطا
للزوم فهم جميع المعاني من لفظ واحد لاختصاص بعض افراد الخارج الغير اللازم بالفهم دون غيره
ترجيح بلا مرجح وهو قبيح والتالي باطل فالمقدم مثله فتدبر واما الثاني فلانه لو كان ذلك شرطا لخرج كثير من
الدلالات الالتزامية كدلالة المفاهيم ودلالة الحاتم على الجود وطويل النجاد على طول القامة لعدم
اللزوم بين الخارج والموضوع له عقلا وقد صرح بهذا جمع من المحققين بما ذكرناه واما الثالث فلانه
لولا الملازمة الذهنية لما فهم المعاني الخارجية من اللفظ لان فهم المعاني بتوسط الوضع اما بسبب ان
اللفظ موضوع له او بسبب انه لازم المعنى الموضوع له ذهنا والاول غير متحقق هنا فانحصر في الثاني وفيه نظر
وما ذكر من اشتراط الملازمة الذهنية في الدلالة الالتزامية حيث جمع من المحققين صار اخرون الى
عدم كون ذلك شرطا اذ لو كان دلالة المجازات خارجة عن الدلالة الالتزامية لانتفاء الملازمة
الذهنية فيها لان الفهم فيها يحصل بعد التامل التام والتالي باطل قطعا فالمقدم مثله وايضا لو كان ذلك
شرطا يخرج دلالة كثير من المجازات لما تفاوت مرتبة الالتزام ظهورا وخفاء والتالي باطل فالمقدم
مثله وايضا لو كان ذلك شرطا يخرج دلالة كثير من المجازات والكنايات عن الدلالة الالتزامية اذ لا
ملازمة ذهنية بين الموضوع له والمجازات وفي الجميع نظر كما لا يخفى مصباح اللفظ ان لم يحتمل غير
معناه بالنظر الى اللغة التي وقع التخاطب بها كان نصا وان احتمله وكان مرجحا بالنظر اليها كان ظاهرا
وان احتمل معنيين او ما زاد كان مجملا والسبب في صيرورة دلالة اللفظ تارة نصا واخرى ظاهرا هو
الاستعمال في معناه وعدمه فكل لفظ لم يجز استعماله في خلاف معناه كان نصا في الدلالة على معناه وان استعمل فيه كان ظاهرا اعني
ان الظهور يتدرج بتفاوت الاستعمال قلة وكثرة فكل لفظ يقل استعماله في خلاف معناه يكون اظهر
من اللفظ المستعمل في خلاف معناه كثيرا وقد يصير سببا لاجمال اللفظ كالذي له حقيقة مرجوحة ومجاز

مانع وينبغي التنبيه على امور الاول اعلم ان الخطابات ان كان نصا فيجب العمل به الا اذا وجد له معارض منهم
من عقل او اجماع فيجب طرحه ان كان خبر واحد واما المتواتر فالظاهر اوله مع وجود المعارض وان كان
مساويا وجب التوقف والا وجب ترجيح ذلك الظ وقد استمر على ما ذكرنا طريقة الفقهاء والاصوليين
وجهه واضح في الغاية الثاني حكي عن المعتزلة وجمهور الاشاعرة القول بان الادلة والخطابات النقلية
لا تفيد العلم بالواضح بالواقع والمراد وانما غايتها الظن وعلى هذا يلزم عدم وجود النص وعدم العلم بالحكم
الشرعي من الكتاب والسنة ومقتضى اطلاق المحكي عنهم عدم الفرق بين الخطابات الشفاهية وغيرها وعزاه في
الشوارق الى الاكثر وصرح فيه بتوقفه على مقدمات كلها ظنية والموقوف على الظني اولى بان يكون ظنيا بيان
المقدمة الاولى انه يتوقف على مقدمات عشر ظنية فيكون ظنية المقدمة الاولى اللغة والنحو والتصريف
وهي من امور ظنية اذ المرجع في ذلك الى اهل اللغة وقد وضح الاجماع على انتفاء عصمتهم وعدم تواترهم
فجاز عليهم الخطاء والغلط والتصحيف وقد غلط بعضهم بعضا في مواضع متعددة والمرجع في النحو والتصريف
الى اشعار القدماء لكن التمسك بتلك الاشعار يتوقف على مقدمتين احدهما ان روايتهما احاد والاحاد
لا تفيد العلم وايضا فانها مرسلة والمرسل مردود عند الاكثر الثانية سلمنا انه صح النقل عن ذلك
الشاعر لكن جاز ان يلحن ويغلط اقصى ما في الباب انه عربي لكن العربي قد يلحن ولهذا قال جماعة من النحاة لحن
بلحن الشعراء الجاهلية وان كانوا قد حكموا بلحنهم امتنع الوثوق بقولهم لا يقال هذه الاغلاط نادرة فلا يقدح
لانا نقول مسلم انها لا يقدح في الظن لكن يقدح في اليقين المقدمة الثانية عدم الاشتراك انه بتقديره
يجوز ان يكون المراد من هذه الكلام غير ما فهم منه وهو ذلك المعنى ولا شك في ان عدم الاشتراك ظني
اذ طريقه الرجوع الى الاصل وليس ذلك قطعيا لا يقال الاشتراك لا يقدح في العلم بالمراد لان الاصل حمل
المشترك على جميع معانيه فلا يكون مجملا لانا نقول هذه لا اصل بل ضعيف وفاقا للمعظم بل الاصل عدم حمل
المشترك الا على معنى واحد وان جوزنا استعماله في جميع معانيه سلمنا ولكن ذلك الاصل لا يصار اليه
فيما اذا امتنع ارادة جميع المعاني فيحصل الاجمال الخ سلمنا عدم امكان المفروض ولكن الاصل المذكور
على تقديره لا يفيد سوى الظن فلا يمكن دعوى حصول العلم فيه ان احتمال الاشتراك يمنع من حصول العلم
بالمراد وهو واضح وهو احتمال كثرة الوقوع جدا بالنسبة الى الخطابات الشرعية ان لم نقل كلها خصوصا على
ما ذهب جماعة من المتقدمين من ان الاصل في الاستعمال الحقيقة والمقدمة الثالثة عدم المجاز ظني فان
بتقديره يريد الشارع باللفظ لا ما يريد حقيقة فحمله على الحقيقة لا معنى له ولا يتعين الا بتقدير عدم المجاز
ولا شك ان عدم المجاز ظني وهو ان الاصل لا يقال اذا ظهرت القرينة على التجوز فيعلم ارادة المجاز وان

تحقق

لم يظهر فيعلم ارادة الحقيقة لامتناع التجوز بدون نصب القرينة ولان لو اريد المجاز من دون نصب
القرينة لاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق وكل ذلك قبيح على الحكيم فيحصل العلم بالمراد على التقديرين لانا نقول
لا نم لزوم حصول العلم على كلا التقديرين اما الاول فلان القرينة لا يشترط فيها ان يكون مفيدة للعلم بل يكفي فيها
بالظن خصوصا اذا كانت معانيه ولو اشترطنا فيه العلم لا نسد باب التجوز ثم لو سلم افادة القرينة العلم
بالتجوز ولكن لا يلزم منه العلم بالمراد لتعدد المجاز فان لكل حقيقة مجازات كثيرة وقاعدة الحمل على
اقرب المجازات لا تفيد العلم كما لا يخفى واما على التقدير الثاني فواضح اذ الظهور لا يدل على عدم الوجود
فلعل المتكلم ولم يلتفت اليها المخاطب بغفلة او نسيان او لم تصل اليه بوجه من الوجوه والمقدمة
الرابعة عدم النقل انه بتقديره ان يكون الشارع قد نقل اللفظ عن معناه الى معنى اخر لم يبق الموضوع فيراد
المنقول عنه دون المنقول اليه فلا يتعين المعنى الموضوع له الا بتقدير عدم النقل ظني لا قطعي واذا علم
بالنقل فقد يحصل الشك في مبدائه وبه يحصل الشك في المراد ولهذا توقف بعض الى تعارض العرف و
والمقدمة الخامسة عدم الاضمار اذ لا يبقى اللفظ مفيد اللفظ بل الذات المضمر فلا يتعين الحمل على
الظ الا بعد العلم بانتفاء الاضمار وانتفاء الاضمار ظني لا قطعي ثم لو علم بالاضمار فلا يلزم منه العلم
بالمراد لتعدد ما يصلح للاضمار وعدم الدليل على التعيين والمقدمة السادسة عدم التخصيص فان العام
انما يحمل على عمومه لو لم يكن مخصوصا لكن عدم المخصوص ظني لا قطعي على انه قد يدعى اجمال جميع العمومات
لشيوع التجوز فيها بكثرة التخصيص وقد ثبت ان اللفظ اذا دار بين المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة و
جب التوقف سلمنا بطلان ذلك ولكن العمومات قد خصت والعام المخصص ليس بحجة في الباقي و
المقدمة السابعة عدم الناسخ فان التعبد انما يثبت بالدليل النقلي لو لم يكن منسوخا اذ بتقدير
نسخه يبطل حكمه لكن عدم الناسخ ظني لا قطعي والمقدمة الثامنة عدم التقديم والتاخير اذ بتقديره
يتغير المعنى المدلول عليه باللفظ فلا يتعين ارادة الظ الا مع العلم بانتفاء التقديم والتاخير وذلك
غير حاصل اقصى ما في الباب ظن انتفائه والمقدمة التاسعة عدم المعارض النقلي الراجح عليه اذ مع
وجود ما يعارضه من الادلة النقلية الراجحة عليه لا يجب المصير اليه فيتعين العمل به انما يتم بنفي
المعارض الراجح لكن نفيه ظني فان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود والمقدمة العاشرة عدم
المعارض العقلي اذ لو دل على نقيضه دليل عقلي لتعين المصير اليه وتاويل النقل لان العقلي لا يعاند
النقلي اذ لو تعارضا لامتنع العمل بهما وتركهما لاستحالة الخلو عن النقيضين والجمع بينهما وتقديم
النقل لان ابطال العقلي يستلزم ابطال فرعه وهو النقل فلو رجح النقل لزم ابطال الدليلين معا

فلم يبق الا العلم العقلي وتاويل النقلي لكن عدم المعارض العقلي ظني لا قطعي نعلم ان الدليل
فرع هذه الامور العشرة وهي ظنية فتكون ادنى ما الظنية وفي هذه الحجة نظر لامكان حصول العلم
بالمقدمات المذكورة وبالمراد من الخطاب قطعا كما اشار اليه جماعة منهم الفاضل اللاهيجي في
الشوارق فيق والحق انه لا يفيد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ السماء و
الارض وكاكثر قواعد النحو والصرف في وضع هيات المفردات وهيات التركيب والعلم
بالارادة يحصل بمعونة القرائن بحيث لا يبقى شبهة كما في النصوص الواردة في ايجاب الصلوة و
الزكوة ونحوها وفي التوحيد والبعث اذا اكتفينا فيهما بمجرد السمع كقوله تعالى قل هو الله احد فاعلم
انه لا اله الا الله قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم كيف ولو صح ما قالوه لم
يحصل الجزم بمراد متكلم من كلامه اصلا وهو ظاهر البطلان واما احتمال المعارض في الشرعيات
لا محالة من قبل العقل ومن قبل الشرع معلوم الانتفاء بالضرورة مثل ما ذكرنا من الصلوة و
الزكوة وفي العقليات كخصوص التوحيد والبعث العلم بانتفائه حاصل عند العلم بالوضع والارادة مع
وصدق المخبر على ما هو المفروض لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الاخر فان
قيل افادتها اليقين يتوقف على العلم بنفي المعارض فاثباته بها يكون دورا قلنا انما يثبت بها
حصول هذا العلم بناء على حصول ملزومه على ان الحق ان افادة اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض
وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال
كذا في شرح المقاصد والتحقيق عندي ان مجرد التلفظ مع قطع النظر عن الخارج والعادات
والاعتبارات لا يفيد العلم بالمراد مطلقا نعم يحصل منه العلم بالدلالة بمعنى فهم المعاني وادراكها
في الذهن وذلك بالنسبة الى العالم بالوضع ولكن ذلك لا يستلزم العلم بالارادة بل قد لا يحصل الظن
بها اذ النسبة بين الارادة والدلالة اللفظية العموم والخصوص من وجه كما لا يخفى ومن الظاهر
ان وجود احد العامين لا يستلزم وجود الاخر فكشف الدلالة عن الارادة يتوقف على ضم امور
خارجية عن التلفظ ويحتاج الى مراعات اصول كثيرة كاصالة عدم التقية وعدم السهو
والنسيان والغفلة والغلط وارادة امور اخر غير ارادة المعنى واصالة عدم القرينة واصالة
عدم الاشتراك ونحو ذلك مما تقدم اليه الاشارة وهي قد يفيد العلم وهو غالبا يحصل بالنسبة
الى المشافهين والحاضرين في مجلس الخطاب وقد لا يحصل منها العلم وهو الغالب بالنسبة الى
الغائبين عن مجلس الخطاب خصوصا بالنسبة الى الخطابات الشرعية فالحق ما صار اليه الجماعة المتقدم

اليهم الاشارة من ان الالفاظ والخطابات قد تفيد العلم وهو النادر وقد لا تفيد وهو الغالب
ولو قيل ان كل خطاب نص من جهة وظاهر من اخرى ولم يوجد خطاب يكون نصا من جميع الجهات
لم يستبعد ولا ريب ان الظهور اكثر من النصية سيما في الخطابات الشرعية فما حكي عن بعض من انها
تفيد بانفسها العلم بالاحكام الالهية ضعيف في الغاية وكيف يجوز العاقل بل الجاهل ادنى شعور
ان يتفوه بهذه الدعوى السخيفة الباطلة وان يقول القطع حاصل بالمراد من الخطابات القرانية
وما ورد عن المعصومين عم من الاخبار والاثار مع ان اعيان العلماء ومحققي الفضلاء قد الفوا
كتبا شريفة وزبرا منيفة لتحقيق ذلك وبذلوا جهدهم واتعبوا نفوسهم مدة اعمارهم في ذلك ولم
يدعوا هذه الدعوى وايضا لو صحت هذه الدعوى من جهة ان الخطاب بنفسه مفيد للعلم بالمراد
للزم ان يكون مراد كل عالم في كل علم من الحكمة والرياضي والطب والبيان والتفسير والنحو والصرف
وغير ذلك معلوما وهذا يكذبه الضرورة ولقد اطال جدي قدس سره في مقامات عديدة في ابطال
هذه الدعوى بما لا مزيد عليه شكر الله عز وجل مساعيه الجميلة اللائق الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم
لا مظنون وذلك بواسطة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير
دلالة تصرف عن ذلك ومثل هذا يقال في الحكم بكون الخطابات المعلوم صدورها عن المعصومين عم
مفيدة للقطع وبالجملة الخطابات الشرعية كما تفيد القطع بالنسبة الى المشافهين باعتبار قبح ارادة
خلاف الظاهر منها من غير نصب قرينة كذا تفيد القطع بالنسبة الى الغائبين بكونهم كالمشافهين
مخاطبين بها وقد عرفت ان المخاطبة بما له ظاهر مع ارادة خلافه من غير قرينة صارفة قبيح فينبغي
القطع بان المراد من تلك الخطابات ظاهرها والحاصل ان هذه الظواهر التي في ايدينا من الكتاب
والسنة لو كان المراد منها خلافها لوجب على الحكيم بيان ذلك وحيث لم يبين فلنا علم ان المراد ظواهرها
وصح دعوى ان الكتاب والسنة مفيدان للقطع لانا نقول هذا باطل لانا لا نسلم ان الغائبين مخاطبون
بتلك الخطابات بل هي انما تختص بمن دفع معهم المخاطبة والمشافهة نعم يشترك الغائبون مع الحاضرين
في الاحكام الشرعية فكل حكم ثبت للحاضرين فهو للغائبين ثابت ايضا ومن الظاهر ان مجرد العلم
بتوجه الخطابات الى الحاضرين مع عدم ظهور منافيا في ظواهرها لا يقتضي الحكم بان ظواهرها مراد
من الحاضرين لاحتمال قيام الادلة على ارادة خلاف ظواهرها حين الخطاب بالنسبة اليهم وعدم
علمنا بها لا يقتضي عدمها بالنسبة اليهم وقبح الخطاب بالظاهر وارادة خلافه من غير دلالة انما هي
بالنسبة الى من يختص الخطاب في الحكم واصالة عدم الدلالة لا تفيد سوى الظن والحاصل انه

علمنا اجمالا ان جميع الاحكام الشرعية يشترك فيها جميع الامة اذ تحقق شرايط الاشتراك فكل حكم ثبت
للحاضرين فهو ثابت للغائبين ولا كلام في هذا وانما الكلام في افادة الالفاظ القطع بالاحكام التي
ومن الظاهر انها لا تفيده لما تقدم اليه الاشارة نعم يستفاد منها الظن بعد ضم اصول عديدة وقواعد
كثيرة وهذا هو السر في تمسك الاصحاب بتلك الخطاب لاثبات الحكم بالنسبة الى الغائبين وقد يرجع
الكلام هنا الى مسئلة اصولية وهي ان الخطابات الشرعية هل تختص بالحاضرين او تعم الغائبين وقد
صار معظم المحققين بل كلهم الى الاول وهو الحق الذي لا محيص عنه كما سبق اليه الاشارة ثم
ثم لو سلمنا ان الخطابات تعم الغائبين وتتوجه اليهم كتوجهها الى الحاضرين لا نقول الخطاب المتوجه الى
المكلف لا يجوز العمل بظاهره لاحتمال وجود المعارض له الصارف له عن ظاهره ولا فرق في هذا بين الحاضر
والغايب وبمجرد توجه الخطاب لا يمنع الاحتمال المذكور ولذا لا يحمل المخاطب الحاضر الخطاب على
ظاهره بمجرد صدوره وتوجهه اليه بل يتوقف حتى يتبين له عدم الصارف لوروده وذلك تارة يكون بانقطاع
كلام المتكلم واخرى بمضي زمان لا يجوز بعده نصب القرينة على خلاف الظاهر وبالجملة لا يجوز العمل
الظاهر حتى يتبين عدم الصارف لانه اما جزء من الدليل او شرط له وعلى اي تقدير ما لم يتبين لم يتم
دلالة الدليل وتبينه يكون بقسمين احدهما العلم وهو غالبا يتحقق بالنسبة الى الحاضرين لاطلاعهم
عادة على جميع القراين الحالية والمقالية نعم ربما يحصل لهم الظن بذلك باعتبارات عديدة لا تخفى
على المتامل ويقع المخاطبة بما ظاهره يدل على خلافه وانما يمتنع من احتمال نصب المخاطب القرينة في وجه
وعن الكلام بمجرد نفي هذا الاحتمال لا يوجب القطع بالمراد لاحتمال حصول الغفلة عن طلب القرينة
او نسيانها او عدم فهمه اياها وليس على المخاطب الحكيم دفع هذه الموانع المحتملة عقلا بل عليه
نصب في مقام يصح نصبها عادة واعلام المخاطب بها عادة واما الاحتمالات العقلية التي لم تجر العادة
بها كالغفلة على خلاف العادة فلا يجب على الحكيم الاعتناء بها بالجملة حال النبي ص والائمة ع في خطاباتهم
مع الاصحاب حال مخاطبة اهل اللسان بعضهم مع بعض وليس لهم صلوات الله عليهم طريقة خارقة للعادة وسنن
منفردة عن العرف واللغة والاشتهار ويوضح هذا فقد قال الله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان
قومه وهذا واضح في الغاية وثانيهما الظن وهو غالبا متحقق بالنسبة الى الغائبين لعدم تمكنهم من
العلم بجميع القراين الحالية والمقالية عادة لامكان وجودها حين الخطاب وعدم نقلها لهم ولا
دليل على انه يجب على الحكيم حفظها واظهارها ونقل الخطابات الى المخاطبين بما على نقلها ولو كان ذلك واجبا
للزم ان يكون استفادة الحكم من تلك الخطابات بالنسبة الى جميع المستفيدين منها على نهج وهو باطل وانا نرى

القرينة

اعيان العلماء وجملة الشريعة مختلفين في ذلك اختلافا شديدا ولا يمكن توهم التقصير في حقهم لما هم
عليهم من الجلالة والفضيلة والورع والتقوى والجد والاجتهاد بل لولاهم لما بقي من الشريعة اسم و
لا رسم وهو واضح في الغاية والحاصل ان علمنا ان الخطابات تعم الغائبين فنقول ان المخاطب اراد
منها معنى معينا والعلم بذلك المعنى المعين الذي اراده في حال الخطاب متعذر عادة لتوقفه على
العلم بنفي جميع الاحتمالات المخالفة له وذلك متعذر عادة ولا يجب على الحكيم المخاطب دفع جميع
تلك الاحتمالات لعدم الدليل عليه ودفع الخطاب بالظاهر مع ارادة خلافه لا يكون دليلا على هذا
لان الذي كان على الحكيم من ذكر الخطاب على وجه يمكن الاستفادة منه قد اتى به والتقصير لا يحتمل بالنسبة
اليه وانما هو محتمل بالنسبة الى نقلة الخطابات ورواتها والمفسرين لها من اهل اللغة والمخاطبين
بها ولم يجب على الحكيم ان يعصم جميع المكلفين في معرفة معاني الخطابات مع ان المشاهد خلافه لكثرة
وقوع الخطاء منهم في ذلك باعترافهم واحتمال كون المخطي مقصرا في التحصيل ضعيف جدا للعلم ببلوغه
في الجد والاجتهاد الغاية ويشهد بما ذكرناه عادة العقلاء فانهم يخاطبون الغائبين بالمراسلة و نحوها
ولا يلتزمون عصمة الرواة والنقلة ونصب الدلائل على صدقهم ومرادهم فان قلت عدم التزامهم لعجزهم
عن ذلك والحكيم ليس بعاجز عن ذلك فيجب ان يعصمهم من الخطاء قلت لا نسلم انهم عاجزون مطلقا
بل في كثير من المقامات يتحقق لهم القدرة في نصب الدلائل على صدق الرواة والنقلة ومع ذلك
يكتفون بالعادة الجارية التي لا تفيد الا الظن غالبا وهذا واضح على ما ذكرنا فان قلت ان من قال
بان الخطابات تعم الغائبين مذهبه انهم مخاطبون بما يفهمونه منها حين اطلاعهم عليها وان المراد
من الخطابات بالنسبة الى كل مكلف ما فهمه وهذا يوجب العلم بالمراد من تلك الخطابات قلت هذا
المذهب مما لا يمكن الاصغاء اليه لظهور فساده وبطلانه لاستلزامه الفساد العظيم في الدين و
الهرج والمرج فيه مع ان مثل هذا الاستعمال لم يتفق في عرف اهل اللسان واللغة ومن العلوم ان
الخطابات الشرعية جارية على قانون اللغة ومن انكر ذلك فقد انكر البديهي وزاحم الضروري وقد
اشار الى جملة ما ذكرناه جملة من المحققين ولا يقال لو لم يكن الخطابات مفيدة للعلم للزم التكليف
بالظن والتالي باطل لقبح التكليف فالمقدم مثله واما الملازمة فلانه لا شك في ثبوت التكليف بتلك
الخطابات لانحصار مدارك الاحكام فيها لانا نقول لا نم بطلان التالي لعدم جواز التكليف بالظن
عقلا لما سبق اليه الاشارة سلمنا ولكن لا نم الملازمة اذ الحجة عليها ان كانت ما اشير اليه من انحصار
مدارك الاحكام في تلك فنمنعها ظاهر للمنع من الانحصار وان كان الاجماع فلا نسلم بعدم العلم بالكل

العلما وحجة جميع اصحاب القول بعدم جواز العمل بالظن في الاحكام الشرعية الفرعية ميذهبون الى ان
تلك الخطابات او اكثرها لا يفيد العلم عادة كما بيناه وعدم جواز التكليف بالظن عقلا لا يقتضي ظهور
لان يفيد العلم ما لا يفيده عادة والا لزم ان يكون ساير الامارات المفيدة للظن كالشهرة والاستقراء
مفيدة له وتحقيق المطلب ان هذه الخطابات اسباب لافادة الظن كما ان الشهرة والاستقراء سببان
لها ولا تفاوت بينهما عادة اصلا فكما لا يحصل العلم بالحكم لكان سببا لافادة الشهرة والاستقراء كذلك
لما عرفت من عدم الفرق بينهما ولا احد يدعي هذا ويلزم ببطلانه قلت الفرق بين الامرين واضح فان تلك
الخطابات لما اوجب الحكيم العمل بها وعلمنا انه لا يجوز للحكيم ايجاب العمل بغير العلم ولا كذلك الشهرة والاستقراء
لان الحكيم لم يوجب العمل بهما فلا يفيدان العلم قلت نمنع من ان الحكيم اوجب العمل بالخطابات مطلقا وفي جميع
الاحوال واي دليل على ذلك فان قلتم الاجماع قلنا هو ممنوع وان قلتم العقل قلنا لا نعلم دلالته فان قلتم الكتاب
والسنة قلت كلا ثم دلالتهما عليه ايضا ثم انا نقول نقول يلزم على ما ذكرتم ان يكون كل ما جوز الشرع العمل به
مفيدا للعلم حتى الشهرة والاستقراء اذ يجوز الشارع العمل بهما ولا نحكم بل يلتزمون به وايضا نقول ان
كان افادة الخطابات العلم بالحكم الواقعي مشروطا عندكم بتجويز الشارع العمل بها فلا فائدة في البحث معكم لانا
بعد تسليم تجويز الشارع العمل بها نعمل بها سواء قلنا بانها مفيدة للعلم بذلك ام لا فلا فائدة في البحث
عن كونها مفيدة للعلم كما لا يخفى ويحتمل بثبوت تجويز الشارع لذلك لا يجوز العمل بها لانها لا تفيد العلم بذلك
فالحاصل ان من ادعى ان الخطابات تفيد العلم ان كان مراده انها تفيد العلم بنفسها كالمتواتر والخبر المحفوف
بالقرائن القطعية فهو باطل لما بيناه سابقا وان كان مراده انها تفيد العلم باعتبار ان الشارع جعلها حجة
فهو باطل ايضا لعدم الدليل على حجيتها بانفرادها ولو سلمنا نقول بحجيتها لا يستلزم ذلك والا لزم ان
يكون كل مجتهد مصيبا وهو خلاف مذهب الشيعة ولو سلمنا ذلك فنقول لا فائدة في البحث مع من
يدعي انها لا تفيد العلم لاعتراف المتنازعين بوجوب العمل بها بعد تنصيص الشارع على العمل بها وعدم
ترتب فائدة على افادتها العلم وعدمها فتدبر ولا يقال لو لم يكن الكتاب والسنة مفيدين للعلم لما جاز
الاستدلال بها في مسائل اصول الدين والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان اصول الدين لا
يجوز اثباتها الا بالعلم واليقين واما بطلان التالي فلان علماء الاسلام من العامة والخاصة متفقون
على جواز الاستدلال بهما في الاصول لانهم يستدلون بهما فيها ولو لم يكن ذلك جائزا لما استدلوا
بهما فيها ولم ينكر عليهم احد انا نرى ان ارباب العصمة يستدلون بالكتاب فيها وهو اظهر دليل على كونه مفيدا
للعلم لانا نقول هذا الايراد باطل لانا نمنع من ان جميع اصول الدين يجب اثباتها بالعلم واليقين الكاشف

من الواقع بعدم الدليل عليه لا من الاجماع ولا من الكتاب ولا من السنة ولا من العقل اما الاول فلان
المسئلة خلافية وان جماعة من المحققين صاروا الى جواز التقليد في الاصول نعم المعظم صاروا الى انه لا
يجوز التقليد فيها وانه يجب الاستدلال فيها ولكن يمكن ان يكون مرادهم من الدليل الاعم من العلم الكاشف
عن الواقع والظن الذي جعله الشارع حجة ويؤيده ان استدلال العلماء بالكتاب والسنة في الاصول
مع تصريح كثير منهما بانهما لا يفيدان العلم وتصريح جميعهم او اكثرهم بان اكثرها لا يفيد العلم دليل على
صحة الاحتمال المذكور ويدل عليه ذكرهما من الظنون المعتبرة في الاصول فتأمل واما الثاني والثالث فلانا لم نجد
منهما ما يفيد القطع بوجوب تحصيل القطع بالواقع في اصول الدين وظاهرهما ان دل فلا تلتفت اليه
كما لا يخفى واما الرابع فلانا لم نجد منه ما يدل على لزوم تحصيل القطع في جميع مسائل اصول الدين وعدم
جواز ان يكتفى بالظن في شيء منها وقد ثبت مما ذكرناه ان الملازمة ممنوعة سلمناها ولكن نمنع
من بطلان الاستدلال بالاجماع وفعل جمع كثير منهم لا يكون حجة سلمنا ان جميع العلماء صدر منهم الاستدلال
لكن لعله من باب الالزام والتاييد وتكثير الشواهد حتى يحصل العلم من جميعها ونحن لا ننكر حصول العلم
احيانا من ضم الاخبار الكثيرة والايات العديدة المتفقة والادلة مع المؤيدات العقلية والشواهد
الاعتبارية وليس كلامنا في هذا بل في ان الكتاب والسنة بانفسهما بحيث لا ينضمان الى شيء لا يفيدان
العلم وانه لا يمكن استفادة احكام الالهية على وجه القطع من مجردهما من غير مراجعة الى شيء غيرهما واما
استدلال المعصومين ثم فيكون مثل ما ذكرناه ايضا بل هو اقرب الى هذا التنزيل كما لا يخفى وبالجملة
اذا علمنا بالادلة العقلية ان الكتاب والسنة لا يفيدان العلم فلا يجوز لنا دفع هذا العلم بمجرد ما ذكر
وهو واضح في الغاية ولا يخفى من اطلع على الخطابات الشرعية وفهم معانيها على وجه يطمئن نفسه ولم يختلط
بالشيء من الاحتمالات المتقدمة اليها الاشارة وليس ذلك الا لكونها مفيدة للعلم وبالجملة كما تقدم
الاشارة من الادلة على ان الخطابات لا تفيد العلم انما هو تشكيك في مقابلة البديهة ومصادمة للضرورة
وليس الا كالتشكيك في التواتر والخبر المحفوف بالقرائن القطعية لانا نقول لا نسلم حصول الاطمينان في
جميع الخطابات بل في كثير منها لا يحصل ذلك قطعا سلمنا ولكن لا نم ان مجرد الاطمينان باعتبار العلم بل قد يحصل
الاطمينان من غير العلم وهو ظن الذي جرت العادة باعتباره الا ترى ان الاطمينان حاصل لمن سلك
طريقا لم يظهر فيه امارة الخوف مع انه ليس بعالم بفقد الضرر فيه والا لما كلف نفسه بعنا بل يجب
تحقق الضرر فيه والتالي باطل وهو واضح وانما يكون ذلك تشكيكا في مقابل البديهة اذا علم من عادة
العقلاء كون تلك الخطابات مفيدة للعلم وهو باطل قطعا لان المعلوم من عادتهم خلافه وهو ظاهر جدا

مفتاح لا يجوز من الحكيم المخاطبة بالظاهر ويريد منه خلاف ظاهره من غير قرينة تدل عليه وقد
حكي عليه اتفاق الاصوليين والحجة في ذلك وجوه الاول ان المخاطبة المذكورة تستلزم الاغراء بالجهل
وهو قبيح اما الاولى فلان اطلاق اللفظ الظاهر الدال على معنى يوجب اعتقاد ارادته جهلا او السامع
العالم بالوضع ارادة لا تفتقر منه ذلك المعنى وذلك معلوم بالوجدان فاذا لم يكن المعنى مرادا فاللفظ كان في
اعتقاد ارادته جهلا وحينئذ يكون اطلاق اللفظ مع عدم ارادة معناه اغراء السامع بذلك الجهل واما الثا
فواضح الثاني ان اللفظ الذي له ظاهر بالنسبة الى غيره مع عدم القرينة مهمل اذ ليس فيه ما يفهم معه
الاستعمال فيكون المخاطبة بالمهمل قبيح الثالث انه مستلزم للتكليف بالمحال فيما اذا قال افعل واراد به لا
تفعل من غير قرينة وهو قبيح فلا يجوز وبالجملة فالمسئلة في غاية الوضوح ومما لا ينبغي ان يقع فيه خلاف
ولكن المرجئة من سنيهم وحكى عن غلاتهم ذهبوا الى جواز ذلك وادعوا بان الايات الشريفة الموهمة
بالتجسيم المراد منها ظاهرها وان لم يكن هناك قرينة واحتجوا على ذلك بالايات الدالة بظاهرها على
التجسيم اذ المراد منها غير الظاهر مع عدم القرينة وضعف هذا واضح فان القرينة العقلية موجودة حال
الخطاب ولا يشترط في القرينة ان تكون مقالية متصلة ولا ان يكون بحيث يفهم منه المعنى كل احد بل
المخاطب فقط **مفتاح** لا يجوز من الحكيم المخاطبة بالمهمل وهو اللفظ الذي لا معنى له اصلا لانه قبيح
جدا وكل قبيح لا يجوز صدوره منه وعلى هذا فيلزم اصحابنا القول بذلك كما اشار اليه في النهاية
فقال واعلم ان هذه انما تتمشى على قواعد المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين ويلزم الاشاعرة
موافقة الحشوية وان لم يصرحوا بانتقائه ممن ذهب الى هذا القول من العامة البيضاوي والعبري كما
عن المحصول بل ادعى السيد عميد الدين انه مذهب الاشاعرة والمعتزلة وفي النهاية الناس على انه لا يجوز
اشتمال القران وكلام الرسول صلعم على ما لا معنى له انتهى وحكى عن الحشوية تجويز ذلك وربما يظهر من الحاجبي
والعضدي المصير اليه واحتجت الحشوية على ما حكى بوجوه الاول ان فواتح السور كالم وحم وطه وق وص
غير دالة على شيء فيكون مهملة وقد خوطب الثاني قوله تعالى في سورة البقرة ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا
رجعتم تلك عشرة كاملة لان قوله تعالى تلك عشرة كاملة لا يفيد امرا زائدا على ما سبقه فيكون مهملا وقد
خوطب به الرابع قوله تعالى في سورة ال عمران وما يعلم تاويله الا الله فانه يدل على انحصار لان قوله تعالى
والراسخون في العلم معطوف على المستثنى ومقتضاه الاخبار بان الراسخين يعلمون بذلك فلا يلزم
ذلك لانا نقول هذا العطف غير جائز بوجوه الاول انه مستلزم لعود ضمير يقولون امنا به كل من عند الى
الله تعالى وهو باطل الثاني انه مستلزم لزيادة الاستثناء واضمار حرف والاصل عدمهما الثالث انه نقص من

عائشة

عائشة وعروة وابن زبير والحسن بن مالك والكسائي والفراء والجبائي ان الواقعة الاية الشريفة للاستفتاح
الخامس انه قول لمخاطب القريب بلسان العرب وهو خطاب بما لا يفهمه المخاطب وهو المهمل وهذه
الحجج كلها ضعيفة اما الاولى فللمنع من انها مهملة بل هي دالة وقد اختلف المفسرون في تحقيق مدلولها
على اقوال الاول ان المراد بها السورة فانها اسماء لها وهو للطبرسي في مجمع البيان والمحقق والسيد
عميد الدين والبيضاوي والعبري والاصفهاني والمحكي عن الشيخ ابي جعفر الطوسي في التبيان والخليل
وسيبويه والحسن وزيد بن اسلم والزمخشري في الكشاف ونسب البيضاوي عليه اطباق الاكثر و
عزاه السيد الشريف وهذا لانه هو الى الجمهور الاشاعرة وعزاه العبري الى اهل التحقيق من المفسرين
قال المحقق البهائي ولا بعد فيه فان تسمية الاشياء بحروف المعجم شايعة عند العرب كما سموا
النحاس صادا والسحاب عينا والجبل قافا والحوت نونا الى غير ذلك وقال في مجمع البيان اسماء
الاعلام منقولة الى التسمية عن اصولها المتفرقة بين المسميات فيكون حروف المعجم منقولة الى التسمية
وتغلب في اسماء العرب نظيره قال اوس بن حارثة الطائي ولا خلاف بين النحويين في انه يجوز ان
يسمى بحروف المعجم كما يجوز ان يسمى بالجمل كتابط شرا الثاني ان المراد بها القران كلها فانه اسم
له ولذا اخبر عنها بالكتاب والقران وهو لقتادة على ما حكي الثالث ان المراد بها انها [illegible]
اسماء الله ايضا ويدل عليه قول امير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه يا كهيعص ويا حمعسق وهو لبعض
الرابع ان المراد بها معان مخصوصة فالم معناه انا الله اعلم والمر انا الله اعلم وارى والمص انا الله
اعلم وافضل وهو منقول عن ابن عباس وله شواهد من الاخبار المروية عن اهل العصمة
عم واما الثانية فلان قوله تعالى طلعها كانه رؤس الشياطين تمثيل بالمستنكر في الغاية كما اشار
اليه المحققين فقال وتشبيه برؤس الشياطين دلالة على تناهيه في الكراهة وقبح المنظر لان
الشياطين مكروه مستقبح في طباع الناس لاعتقادهم انه شر محض لا يخلطه خير فيقولون
في القبيح الصورة كانه وجه شيطان واذا صوروه صوروه على اقبح ما
يقدر وما هو لكما انهم اعتقدوا في الملك انه خير محض لا شر فيه فشبهوا به الصورة الحسنة قال الله
تعالى ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم وهذا تشبيه تخييلي وقيل الشيطان حية عرفا ذا قبيحة المنظر
هائلة جدا وقيل ان شجرا يقال له الاستن خشنا منكر الصورة يسمى ثمره رؤس الشياطين انتهى
واشار الى جميع ما ذكره غيره واستشهد على كل منها بالاشعار العربية واما الثالثة فلان قوله تعالى
تلك عشرة كاملة تاكيد لما سبق كما في كلام جرير ثلث واثنتان فهن خمس والفائدة دفع توهم كون

الواو بمعنى او وقد حكى هذا عن الزجاج وابي القاسم البلخي وقيل ان المعنى كاملة الهدى اي اذا
وقعت بدلا لانه استكملت وعلى هذا يكون كاملة مقيدا لمعنى جديد وانما ذكر العشرة لئلا يكون
الكاملة بلا موصوف وروى هذا عن مولينا الباقر وحكي عن الحسن والجبائي واما الرابعة
فللمنع من امتناع كون الواو للعطف والوجوه المتقدمة لا تصلح لاثباته اما الاول فللمنع
من استلزام العطف عود الضمير الى المعطوف عليه كما صرح به العلامة في بحث ينبغي ان يكون
جملة يقولون حالا من الراسخين في العلم مع عطف والراسخون في العلم على السابق واما الثاني
فلمعارضته بما ذكر من كون الواو للعطف واما الثالث فللمنع من حجية كلامه وذلك مع معارضتها
بما روي عن ابن عباس ومجاهد والربيع ومحمد بن جعفر بن الزبير وابي مسلم من التصريح بان الواو
للعطف واختاره الزمخشري ويرجحه ما ذكره الطبرسي فقال ومما يؤيد هذا القول ان الصحابة
والتابعين اجمعوا على تفسير القران ولم نرهم توقفوا عن شيء منه فلم يفسروه بان قالوا هذا متشابه
لا يعلمه الا الله وكان ابن عباس يقول في هذه انا من الراسخين في العلم انتهى هذا وقد قال
السيد عميد الدين لو قلنا بالوقف على الله لا يلزمنا القول بجواز المخاطبة بالمهمل وذلك لان اللازم
من عدم علمنا بالتاويل عدم فهمنا الجواز حصول الظن بالمراد من اللفظ وهو كاف في صدق الفهم
وحصول الفائدة الخلاف وكيف لا وعند اكثر الناس ان الادلة اللفظية لا تفيد العلم وان
مراد المتكلم بكلامه المجرد عن القرائن لا يعلمه الا هو واما غيره فانما يحصل له الظن انتهى وكما
فللمنع من مخاطبة الفرس بلسان العرب سلمنا لكن نعلم كانوا عالمين بلغة العرب او قادرين على

مفتاح اختلف عبارات الاصوليين في تعريف الخطاب ففي المعارج انه الكلام الذي يقصد به
مواجهة الغير وفي غيره ان الكلام المقصود به الافهام وفي جمع الجوامع انه توجيه الكلام نحو الغير للافهام
ونحوه كلام العضدي وعن الزركشي انه ما وجه من الكلام نحو الغير لافادته وعن الرازي انه الكلام
المقصود منه افهام من هو متهيئ للفهم وفي المصباح المنير ان الكلام بين المتكلم والسامع انتهى
ومقتضى اكثر هذه العبارات عدم اتصاف المهمل بالخطاب وخالف فيه المرتضى وهي عند الباسرة
النهاية ويستفاد من اكثرها ايضا ان الخطاب هو عبارة عن نفس التوجيه كما يظهر من بعضها
وقد صرح السيد الشريف بان التوجيه معناه اللغوي لكنه نقل الى الكلام الموجه نحو الغير للافهام
وقال بعض المحققين والاولى ان لا يرتكب النقل لانه خلاف الاصل بل هو مجاز فيه من باب
اطلاق المصدر وهو الخطاب وارادة ما خوطب به وهو اسم المفعول انتهى

اعلم ان الخطاب الشرعي قد يستقل بنفسه بالدلالة على الحكم وقد يفتقر في ذلك الى ضميمة وهو على
اقسام الاول خطاب آخر مثله كما في قوله تعالى افعصيت امري فانه بنفسه لا يستقل بالدلالة على ان تارك
المأمور به حرام يستحق عليه العقاب واذا انضم اليه قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له
نار جهنم دل على ذلك فالحكم المذكور انما يستفاد من تلفيق الايتين الشريفتين وكذا قوله تعالى وحمله
وفصاله ثلثون شهرا فانه لا يستقل بنفسه بالدلالة على ان اقل الحمل ستة اشهر واذا انضم قوله تعالى و
فصاله في عامين دل على ذلك وربما قيل ان دلالة هاتين الايتين الشريفتين على ذلك من باب
دلالة الاشارة المفسرة بدلالة اللفظ على المعنى بالتبع لا بالاصالة لان بيان ذلك لم يكن مقصودا
من اللفظ بل المقصود منه بيان حق الوالدة لحصول المشقة بكثرة الخدمة الثاني الاجماع كما في قوله
تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الاية فانه بنفسه لا يستقل بالدلالة على وجوب الوضوء
على الاناث واذا انضم اليه الاجماع على عدم الفرق بين الذكور والاناث في حكم الوضوء دل عليه الثالث
العقل كما اذا اختص الخطاب بمورد فانه بنفسه لا يدل على اشتراك غيره معه واذا انضم اليه العلم
باتحادهما في علة ذلك الحكم فانه يدل على ذلك وهو المسمى بتنقيح المناط ولعله لو قيل ان جميع الخطابات
الشرعية لا يستقل باثباتها بالدلالة على الحكم بل لا بد من ضم مقدمة من احدى المقدمات الثلث لم
يكن بعيدا ولكن الاصل لزوم الاقتصار على مورد الخطاب وعدم التعدي عنه الى غيره الا بعد تحقق
ما يقتضي التعدية عقلا او شرعا وهو من المسلمات بين المسلمين حتى القائلين بالقياس بل هو متفق
عليه بين العقلاء وبرهانه واضح ودليله ظاهر ثم اعلم ان الخطاب الشرعي قد يدل على الحكم الشرعي بالالتزام
كما يدل عليه بالمطابقة والتضمن والالتزام قد يكون باعتبار اللفظ المفرد وقد يكون باعتبار التركيب
ثم الالتزام قد يكون عقليا كما في الاربع والزوجية وقد يكون شرعيا كما في العتق والملكية وقد
يكون عاديا كما في الحاتم والجود ولا شك ولا شبهة في حجية الاولين واما الثالث فان بلغ بحيث
صار مفهوما من اللفظ ومتعارفا بين اهل اللسان وداخلا في اللغات كان حجة لما دل على
حجية اللغات ولم اجد مخالفا صريحا نعم ربما يمكن استفادته ممن سد باب حجية المفاهيم كلها
كالسيد المرتضى وغيره ثم وان لم يبلغ ذلك الحد فان لم يحصل منه الظن المعتبر لم يكن حجة
وان افاد الظن المعتبر كالمتاخم الى العلم بنى على اصالة حجية الظن في الفقه فان قلنا بها كان
ذلك حجة والا فلا **مفتاح** في الاشتقاق قال في تهذيب الاشتقاق اقتطاع فرع من اصل
يدور في تصاريفه حروف ذلك الاصل للاصول وفي شرح قال المبرد في الاشتقاق ان الحسنين

اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب غير داخل احدهما الى الآخر وقيل اقتطاع فرع من اصل يدور في تصاريف
حروفه ذلك الاصل الاصول وقيل ما وافق اصلا بحروفه الاصول ومعناه وقيل ما غير من اسماء
المعاني من شكل بزيادة او نقصان في الحروف او الحركات او فيهما [illegible] اعلم ان الاسماء
المشتقة نحو الضارب والمضروب والمعلوم والحسن وافضل من زيد لا تدل على شيء من الازمنة الثلثة
اعني الماضي والحال والاستقبال لا وضعا بان يكون الزمان جزء من مدلولها الحقيقي كما انه جزء من مدلول
الفعل الحقيقي ولا التزاما عقليا بان يكون موضوعه لذات مخصوصة مقيد نسبتها الى احدى تلك
الصفات بالكون في احد الازمنة كلفظ العمى الموضوع لعدم خاص يستفاد خصوصيته من اضافته الى
البصر فيدل على البصر التزاما عقليا لا وضعا لان البصر لا يمكن ان يكون جزءا لما وضع له لفظ العمى اما عدم
الدلالة على الزمان المستقبل فموضع وفاق على الظاهر المصرح به في كلام جماعة من الاصوليين كالقاضي
البيضاوي والاسنوي وغيرهم فانهم قالوا ان اطلاق المشتق باعتبار المستقبل كقوله تعالى انك ميت مجاز اتفاقا
ولو دل على الزمان المستقبل باحد الوجهين المتقدمين لكان حقيقة وحكى بعض الاجلة عن صاحب الكوكب
الدري دعوى كون اطلاقه باعتبار المستقبل حقيقة تمسكا باطلاق النحاة على قولنا ضارب غدا اسم
الفاعل والاصل في الحقيقة وفيه بعد تسليم الاصل المذكور ان الادلة القطعية متظافرة مع احتمال
صيرورة لفظ اسم الفاعل حقيقة عرفية عندهم في غير معناه الاصلي وهو ما سيأتي اليه الاشارة
وبالجملة الاشكال في ضعفه وشذوذه واما عدم الدلالة على الزمان الماضي بالخصوص فهو ايضا
موضع وفاق اذ للاصوليين في مسئلة المشتق قولان احدهما انه موضوع للذات التي تلبست بالمبدأ
في الحال والثاني انه موضوع للذات التي تلبست بالمبدأ في الجملة سواء كان في الحال او في الماضي وعلى
كلا القولين لا يدل على ذلك اما على الاول فواضح واما على الثاني فلان العام لا يدل على الخاص بشيء
من الدلالات واذا استعمل فيه بالخصوص كان مجازا اتفاقا واما عدم الدلالة على الزمان الحاضر
بالوجه الاول فالظاهر ايضا موضع وفاق اما من القائلين بالدلالة على المعنى الاعم من الماضي والحال
فواضح واما من القائلين بالدلالة على الحال فلان الظاهر من مرادهم انه يدل عليه بالوجه الثاني دون
الاول لان الظاهر من عبارات النحاة في تعريفهم الاسم والفعل بالاقتران باحد الازمنة الثلثة كما في
الاول وبما اقترن به كما في الثاني خروج الزمان عن المدلول الحقيقي للاسم وعدم كونه جزء الوضع
هذا وقد صرح به بعض الاعاظم طاب ثراه وليس في كلام القائلين بالدلالة على الحال تصريح بجزئية الزمان
للمشتق والدلالة على الحال لا تنحصر وجهها في الوضع لاحتمال كونها بالالتزام والقيدية كدلالة

العمى على البصر فالاولى حمل كلام القائلين بالدلالة على الحال على الدلالة بغير الوضع لانه يحصل به عدم التنافي
بين كلامهم وكلام ائمة الفنون على انا نقول لو كانت كلمات القائلين بالدلالة على الحال ظاهرة في اعتبار الزمان
في نفس المفهوم كان اللازم حملها على خلاف الظاهر حيث ان كلمات النحاة ظاهرة في نفي اعتباره
بل بعضها في الدعوى صراحة لان حمل كلامهم على ان المراد نفي دلالة الاسم بالوجه الاخير وان جازت دلالته
عليه بالوجه الاول فاسد لان جعلهم تعريف الاسم مقابلا لتعريف الفعل مع كونه عندهم يدل على الزمان
وضعا اوضح شاهد على ما ذكرناه فيجب التنزيل ايضا لما قدمناه من الاصل لا يقال يمنع من الاصل
المزبور انه مرجعه الى اصالة التلازم بين المذهبين ولا دليل عليها لان التلازم اما عقلي واما عادي
وكلاهما مفقودان هنا اما الاول فلانه لا امتناع في ان يذهب فريق الى امر واخرون الى خلافه واما
الثاني فلان مخالفة فريقين في امر غير عجيبة اذ لو كان ذلك الاصل مسلكا في تحصيل الاتفاق فاللازم
بين الكلمات لوجب دعوى الاتفاق بمجرد تصريح جماعة اذا لم يصرح الباقون بخلافه او يكون عباراتهم
اضعف دلالة لما ذكرت من ان الاصل الاتحاد في المذهب وذلك معلوم الفساد لمن له ادنى بصيرة
العلم ولذا احتمل الفاضل الجلبي التفرقة بين مذهب اهل العربية والاصول في المقام ومع هذا لو
قلنا بان القائلين بالحال يذهبون الى عدم الدلالة عليه بالجزئية لئلا يعارض كلام النحاة يلزم
ان يعارض كلامهم لكلام علماء البيان فانهم قالوا على ما حكى ان المشتق لا يفيد التقييد باحد الازمنة
والاصل عدم المغايرة ايضا وحينئذ تعارض الاصلان وجب الاخذ بظاهر كلام الاصوليين لسلامته عن
المعارض لانا نقول مستندنا في الاصل المزبور هو غلبة اتحاد مذهب اهل العربية والاصول
المفيدة للظن بحيث يوجب صرف ظاهر كلام اهل الاصول الى كلام اهل العربية وادعاء اتحادهم
بل ربما يحصل من هذه الغلبة العلم العادي بذلك وهذه الغلبة حيثما تحققت افادة الظن ولكن
لا يمكن معه دعوى الاتفاق الذي هو دليل قطعي نعم يمكن دعوى ظهور الاتفاق ولهذا استغرب بعض
المتأخرين ما احتمله الجلبي فقال ما ادعاه الفاضل المحشي من جواز مغايرة العربية للاصول لا يخلو
عن غرابة لان الاصوليين يستدلون على الحقيقة في هذا المقام بكلام اهل العربية ومقتضاه عدم
المغايرة انتهى ولعل من لم يحصل الاتفاق بما ذكر يشترط في دعواه العلم به او يمنع من ثبوت الغلبة
في جميع الموارد واما كلام علماء البيان فهو معارض لكلام القائلين بالدلالة على الحال الخ لان مقصودهم
على الظاهر انه لا يدل عليه بشيء من الوجهين السابقين كما عليه اكثر المحققين الاصوليين لا انه لا يدل
عليه بطريق القيدية وان جاز الدلالة عليه بطريق الجزئية لا مطلق الدلالة فيبقى ح اصالة عدم

منهجهم لمذهب النحويين سليمة عن المعارض لانهم نفوا الدلالة الخاصة وهي الدلالة بطريق الجزئية
لا مطلق الدلالة فاذن الظاهر ان محل النزاع في دلالة المشتق على الحال بطريق القيدية لا الجزئية لاتفاق
الكل كما عرفت على عدم دلالته بطريق الجزئية ولو سلم وجود الخلاف فيه فالحق عدم الدلالة كما قلنا
في صدر البحث تمسكا بكلام النحاة ولا يعارضه مذهب المخالف لترجيح الاول بالاظهرية عبارتهم في
الدلالة على ذلك ومما حققناه لمذهب علماء البيان واكثر الاصوليين وجماعة سياتي اقتفاؤهم من الدلالة
على ان المشتق موضوع للمعنى الشامل الحال والماضي المستلزم لعدم الدلالة على الزمان مطلقا لا الماضي ولا
الحال بالجزئية ولا بالقيدية واما عدم دلالته على زمان الحال بالقيدية فهو اختيار العلامة في المبادي
ب ويه والسيد عميد الدين في منية اللبيب والشهيد في كرى والمحقق الثاني في جامع المقاصد والفاضل
البهائي في بيه ويحكى عن ابن سينا ومن تبعه من الحكماء وعبد القاهر والشافعي وتابعيه وابي علي وابي هاشم
في احد النقلين وعزاه السيد عميد الدين في المنية والشهيد الثاني في الروض والتمهيد وغيرهما الى اصحابنا
الامامية وعزاه ايضا الى المعتزلة وفي ... العلامة انه مذهب اكثر المحققين وفي المطول انه مذهب
الاكثر وذهب البيضاوي في المنهاج الى انه لا يدل على الحال وانه لو اطلق على الذات المتصفة بالمبدا في الزمن
الماضي كان مجازا وهو يحكى عن الرازي والحنفية ومرجع هذا النزاع الى ان المشتق هل وضع للذات التي
تحقق تلبسها بالمبدا سواء كانت في الحال متلبسة به او انقضى عنها التلبس كما ذهب اليه الاولون فيكون
الموضوع له مفهوما كليا وقدرا مشتركا بين الزمانين الحال والماضي فاذا استعمل في احدهما كان حقيقة في
صورة ومجازا في الاخرى كما هو شأن استعمال الكلي في افراده او موضوع لذات خاصة وهي التي مبدؤها
لم يزل عنها فيكون الموضوع له فردا خاصا من افراد ذلك المفهوم الكلي فاذا استعمل فيها او في الفرد الاخر
كان مجازا وتظهر الثمرة فيما اذا قال الشارع اكرم العلماء فانه على الاول يجب اكرام من اتصف بصفة العلم
مطلقا فاذا كان شخصان احدهما لم يزل عنه صفة العلم والاخر زال عنه كان اللازم اكرامهما لاندراجهما
تحت ذلك المفهوم الكلي وعلى الثاني لا يجب اكرام من انقضى عنه صفة العلم لانه خلاف ما وضع له فيحتاج
في حمله عليه الى قرينة وكذا ايضا اذا قال زيد كريم او رايت كريما فانه على الاول تكون عبارة مجملة في دلالتها
على اتصاف الذات بالمبدا في الحال او الماضي كما ان قولنا انسان مجمل في الدلالة على كونه انسانا طويلا
او قصيرا ولا كذلك على الثاني فانهما تكون ظاهرة في الدلالة على اتصافه به وعدم مفارقة الصفة عنه للاول
وجوه الاول انه قول الاكثر وهو حجة اما انه قول الاكثر فقد عرفته واما انه حجة فلافادته الظن والاصل فيه
الحجية الثاني دعوى جماعة اجماع الامامية والاجماع المنقول بخبر الواحد حجة الثالث صحة تقسيم الضارب

الى المتصف

الى المتصف بالضرب في الحال والماضي فتقول ضاربوا زيد على قسمين منهم من هو مشغول بالضرب ومنهم
من انقضى عنه الضرب وكذا تقول مضروب ولدك ومعلم اولادي ونحو ذلك وصحة التقسيم دليل الاشتراك
المعنوي الرابع تقييد الضارب بالقيدين منافيا لضارب امس وضارب الان وهو ابتداء لتقييد ولا يقدح
فيهم ضارب عند القيام القاطع على كونه مجازا الخامس ان نحو الضارب استعمل فيمن انقضى عنه المبدا وفيمن
لم ينقض عنه وكان متلبسا به والاصل في اللفظ المستعمل في معنيين يكون بينهما مفهوم كلي قريب ان يكون حقيقة
اما الاستعمال فالظاهر انه متفق عليه بين الفريقين بل قد صرح بعض بالاجماع على الاستعمال في الماضي واما ان مقتضى
الاصل في ذلك فلما سياتي انشاء الله وقد يرد عليه بان الاصل المزبور مسلم فيما اذا علم باستعماله في المفهوم كاستعماله في
افراده واما مع عدم العلم به فلا يجوز التمسك به سلمنا ولكن انما يجري حيث لم يثبت كونه حقيقة في احدهما بالخصوص
واما معه فلا لدوران الامر بين المجاز والاشتراك قطعا والمختار ترجيح المجاز على الاشتراك حيثما تعارضا
كما هو المشهور بين القوم ومحل البحث من الشق الاخير لاتفاق الظاهر المصرح في كلام كثير على انه حقيقة في الحال
ولذا ذهب جماعة من المحققين الى ان الاصل في مسئلة المشتق مع القائلين بالوضع للحال نعم لو قيل بمقالة السيد
المرتضى من كون الاصل في الاستعمال الحقيقة اللازم منه ترجيح الاشتراك على المجاز حيثما تعارضا اتجه دعوى
كون الاصل مع القائلين بالوضع للماضي ايضا وعلى هذا فيبطل ما عدا الوجهين الاولين وقد يجاب بان الظاهر
ان احدا من الاصوليين لم يذهب الى الاشتراك اللفظي وان كان هو المتراءى في بادي النظر من كلمات جماعة
منهم كالفاضل البهائي والفاضل الجواد والعضدي والباغنوي والابهري فانهم قالوا المشتق استعمل في
الان ... والاصل يقتضي كونه حقيقة فيهما خرج الاستقبال بالاتفاق ولكن المعلوم من كلام الباقين
ما قلناه فان العلامة في يب ويه ودى استدل على مختاره من كونه حقيقة في الماضي بما يدل على ذلك فانه
قال من انقضى عنه الضرب يصدق عليه انه ضارب لان المراد من حصل له الضرب وهو قدر مشترك بين
الحال والماضي اذ قابل القسمة مشترك بين اقسامه وقد استند الى ما ذكر جمع في اختيار مذهبهم ومنهم
السيد عميد الدين بان ما ذكره مما احتج به القائلون بكونه حقيقة في الحال ايضا ومما يعضده ما ذكرناه عدم
استدلال الاشاعرة باولوية المجاز على الاشتراك المسلم عند اكثر القائلين بكونه حقيقة في الحال وبالجملة
لا اشكال ولا شبهة في ان القائلين بان المشتق حقيقة في الماضي يريدون كونه احد افراد المفهوم الكلي
الذي هو المعنى الحقيقي ومنه يظهر ان دعوى الاتفاق على كونه حقيقة باعتبار الحال لا يدل على كونه خاصة
حقيقة لان خصوم الاشاعرة من القائلين بكونه حقيقة باعتبار الحال لا ينكرون على كونه في الماضي انما قصدوا
كونه من افراد الحقيقة لا ان اللفظ موضوع له بالخصوص وكلام الفاضل البهائي وغيره وان كان مشعرا

منه ذلك الا ان نتمسك بما ذكرنا متعين قطعا فلا اشكال في هذا الحجر من هذه الحجة نعم يتشكل فيها من
وجهين الاول ما اشار اليه سابقا من عدم معلومية الاستعمال في المعنى الاعم الثاني انتقض بالمستقبل فيلزم
ان يكون حقيقة في القدر المشترك بين الازمنة وقد يجاب من الاول بان في كلام القائلين بكونه حقيقة
باعتبار الماضي شهادة بالاستعمال فيه لا سيما مقالة القائلين بانه حقيقة في الاعم ومن الثاني
بان مقتضى الاصل وان كان ذلك الا ان القاطع دل على انه مجاز فيه عند السادس ان جماعة كالعلامة والسيد
عميد الدين والبيضاوي والعبري ادعوا اجماع النحاة على اطلاق اسم الفاعل على المشتق الذي يطلق
باعتبار الماضي والحال وذلك الا باعتبار كونه حقيقة انه يفيد عادة الاتفاق على الاطلاق المجازي
فقد نبا فيه فيها ولا بانه لو لم يكن اطلاق المشتق باعتبار المستقبل حقيقة لاجماع النحاة على اطلاق
اسم الفاعل عليه فان قلت يلزم بذلك لولا الاجماع على كونه مجازا في الاستقبال قلت لا يمكن دعوى
ذلك مع ظهور عبارة النحاة في كونه حقيقة في الاستقبال وثانيا بان اجماع النحاة لا يكون حجة
لانهم يعدون في المسئلة فرقة من المخالفين وليس اتفاق الفرقة على الفرقة التي تنازعها حجة
وثالثا بان كون اللفظ اسم الفاعل حقيقة في نحو الضارب المستعمل بمعنى الماضي لا يلزم ان يكون
الضارب في هذا المعنى حقيقة في نحو الضارب المستعمل بمعنى الماضي لا يلزم ان يكون الضارب
في هذا المعنى حقيقة وقد اشار الى هذا التفتازاني فقال معترضا على الحجة وفيه بحث لان اسم
الفاعل بحسب عرف النحاة اسم لهذا النوع من الصيغة باي معنى كان ويكفي لصحة النقل كونه
فاعلا في الجملة ورابعا بانه اخص من المدعى فان الكلام في جميع المشتقات وهذا مختص باسم الفاعل
وقد يجاب عن الجميع اما عن الاول فبان ظهور كلام النحاة مسلم لكن ادعى جماعة الاتفاق على كونه
مجازا في المستقبل وهو اظهر فيندفع به ذلك الظهور واما عن الثاني فبانه حجة عند الخصوم كما يظهر
من كلمات المستدلين به والمجيبين عنه اذ لم يجيبوا عنه بعدم حجيته بل لغيره على انه يثبت ذلك في
الاحكام المتعلقة باللغة دون النحويين واما عن الثالث فبانه يستلزم ذلك وان كان باعتبار المعنى
التركيبي ثم يستلزمه لو ادعى فيه صيرورته اسما لكل ما اطلق عليه نحو الضارب هو ولكن هذه
الدعوى مستلزمة للنقل والاصل عدمه واما عن الرابع فبان الظاهر انه لا قائل بالفصل بين اسم الفاعل
وغيره من المشتقات ثم ان هذه الحجة لو لم تنهض للحجية فلا اقل من صلاحيتها للتاييد السابع ان
المشتق لو كان حقيقة في الذات المتلبسة بالمبدا في الحال لكان اطلاق المؤمن على النائم والغافل
مجازا لعدم تلبسهما بالايمان حالة النوم والغفلة لانه اما عبارة عن العمل الصالح او عن التصديق

او عنهما

او عنهما وعلى اي تقدير فهو ممتنع التحقق حالة النوم والغفلة والتالي باطل للاجماع على ان المؤمن لا يخرج
عن كونه مؤمنا بنومه وغفلته ويجري عليه احكام المؤمنين وهو نائم وغافل وقد يتحقق عليه بالمنع من بطلان
التالي والاجماع على كون النائم والغافل بحكم المؤمنين كما يحتمل باعتبار اندراجهما تحت الاطلاقات
الواردة بيان حكم المؤمنين كذا يحتمل باعتبار مشاركتهما الحكم وان لم يشملهما تلك الاطلاقات
كما في اطفال المؤمنين فانهم بحكمهم لا انهم مؤمنون حقيقة سلمنا لكن نمنع من امتناع تحقق الايمان
في الحالتين ان فسر بالتصديق لبقائه في الخزانة وان لم يكن حاصلا في المدركة سلمنا لكن الدليل
اخص من المدعى ودعوى الاجماع المركب غير مسموعة بل يظهر من التفتازاني انه غير مرتبط بمحل النزاع
حيث جعل اسم الفاعل بمعنى الحدوث فقال والتحقيق ان النزاع في حقيقة اسم الفاعل وهو الذي
بمعنى الحدوث لا في مثل المؤمن والكافر والنائم واليقظان والحلو والحامض والحر ونحو ذلك
مما يعتبر في بعضها الاتصاف به مع عدم طريان المنافي وفي بعض الاتصاف بالفعل البتة
انتهى وقد يجاب عن الاول بان دعوى المجازية جزافة بادرة فاللتفتازاني في كون المؤمن النائم
والغافل مجاز بعيد جدا ولا يبعد الاجماع على بطلانه وعن الثاني بان الايمان عبارة عن التصديق
وهو يتوقف على تصور اطرافه ووقوع الايقاع والانتزاع على النسبة وهذا بعيد حصوله في
الحالتين كما صرح به المحقق الجواد فيما حكي عنه وعن الثالث بان ما ذكره التفتازاني غير معلوم
فان كلمات القوم في المسئلة مطلقة والظاهر انه لا قائل بالفصل من هذه الجهة وقد بينا فيه في الجواب
بان التصديق انما يتوقف على ذلك في حصوله ابتداء لا في استدامته نعم لا يبعد دعوى اطلاقه
حقيقة كاطلاق لفظ المسلمين على من خرج عنه الوصف كما اذا جن وطال جنونه بعدما اسلم
وليس ذلك الا باعتبار الوضع للمعنى الاعم واحتمال صيرورة لفظ المؤمن حقيقة شرعية في
المعنى الاعم من المتصف بالايمان وغيره يدفعها اصالة عدم النقل الثامن انه لو كان
المشتق موضوعا للذات المتلبس بالمبدا في الحال يلزم ان لا يصدق المتكلم والمخبر حقيقة
واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الملازمة في المثالين مما لم يمكن وجوده مستقرا
في آن لان الكلام والخبر اسم لمجموع الحروف المتوالية وهي مما لم يمكن اجتماعها في آن فاذا انقضى شيئا
شيئا فقبل حصولها لم يتحقق المبدا وبعده قد انقضى واما بطلان اللازم فواضح قطعا لا يقال
نلتزم هنا بعدم الوضع للحال ونقول بالتفصيل في المشتقات بين ما يمكن بقائه وبين ما لا يمكن
لانا نقول قد ادعى العلامة الاجماع على بطلانه فقال الفرق بين ممكن الثبوت وغيره منتف

بالاجماع لانا نقول الدعوى ممنوعة فان هذا القول مشهور وقد حكاه جماعة كصاحب المحصول والامدي
والحاجبي على ما حكي لانا نقول اشتهار حكاية هذا القول لا يدل على اشتهار اصله ومصير ناس اليه
لا تقدح في حجية الاجماع المنقول المعتضد بالشهرة العظيمة هذا وقد قال العلامة في تهذيبه معترضا على
الاجماع ولانه اذا صح في صورة صح في جميع الصور والا كان المتكلم قبل ان يتكلم عارفا بكون المشتق
منه هل يصح بقاؤه او لا كان صح بقاؤه اشترط وجود المعنى بتمامه ومن المعلوم عدم التفات
الناس الى ذلك من اهل اللغة والعرف ولانه لما تعذر اجتماع اجزاء الكلام وشبهه اكتفينا في
الاطلاق الحقيقي بمقارنة الاخر جزء فمن قال قام زيد مثلا فانما يصدق عليه انه متكلم ويخرج عنه
مقارنة الدال لا قبلها ولا بعدها لانا نقول هذا باطل لان المفروض ان المبدأ عبارة عن مجموع
الاجزاء وان لفظ المتكلم موضوع لذلك فكيف يكتفي بالجزء الاخير ولا يقال يلزمكم ان يكون المتكلم
والمخبر موضوعين للذات المتلبسة بالمبدأ في الماضي لا للمعنى الاعم منه ومن الحال وهو خلاف الاجماع
لانا نقول لم لا يجوز ان يكون موضوعا للمعنى الاعم ولكنه انحصر في فرد وهو الماضي لامتناع وجود الفرد
الاخر كلفظ الجلالة على القول بانه كلي ثم يمكن ان يجاب عن هذه الحجة بما ذكره الحاجبي والعضدي
وغيرهما من ان المعتبر المباشرة العرفية كما في يكتب القران ويقرا ومن يكتم المدينة ويريد به اجزاء
من الماضي ومن المستقبل متصلة لا يتخلل فصل يعد عرفا تركا لذلك الامر واعراضا عنه ونظير هذا
ما قالوه في لفظ الارتماس والتعقيب والفور ومن ان المراد ما يعد في العرف ارتماسا وتعقيبا
وفورا فتم ولكن فيه ما فيه من هذا بابا ما يجب صدقه على المتكلم والمخبر لهذا الخبر كان عند الشهرة قطعا
على ان الظاهر من جماعة ان القائل بالحال لا يريد المباشرة العرفية بل الحقيقة فيكون الحجة المزبورة
ناهضة في رده التاسع ان المشتق لو كان حقيقة في الحال لما جاز الاستدلال بنحو قوله تعالى الزانية
والزاني والسارق والسارقة على وجوب حد الزاني والسارق الذين يتحقق منهما الزنا والسرقة بعد
من الخطاب والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان اللازم على تقدير الوضع لحال الحال قوله تعالى
الزاني والسارق على المتصف بالزنا والسرقة حال الخطاب ونزول الاية الشريفة فلا يشمل من
اتصف بهما بعد النزول واما بطلان اللازم فلا يخفى ولذا نرى العلماء قديما وحديثا يستدلون بنحو
هذه الاطلاقات في مقام اثبات حكمها لمن كان بعد الخطاب وقد يناقش في هذا الوجه من وجوه
الاول غاية ما يلزم منه كون المشتق حقيقة في المعنى الاعم اذا كان محكوما عليه واما اذا كان محكوما
به فليس فيه دلالة على وضعه ايضا لذلك ولا يمكن دعوى الاجماع المركب في هذا المقام لوجود القول

بالفصل بين الامرين بل صرح الشهيد الثاني والاسنوي كما عن العراقي بان محل النزاع في المسئلة
هو المحكوم به دون المحكوم عليه الثاني انه على تقدير القول بالوضع للمعنى الاعم من الماضي والحال
يلزم منه ايضا جواز الاستدلال بنحو تلك العمومات على ذلك لان اللازم على هذا التقدير حمل قوله تعالى
الزاني والسارق على من تحقق منه المبدأ اما حال الخطاب او قبله لا على من يتحقق منه المبدأ ان
فاشر مغلوبة على القائل بالوضع الاعم الثالث انا نمنع من بطلان اللازم اذ يجوز الاستدلال مع فرض
كونه حقيقة في الحال وذلك اما باعتبار اتحاد المكلفين في التكليف او باعتبار قيام قرينة على ارادة
المعنى المجازي المصحح للاستدلال الرابع ان الملازمة انما تتوجه لو فسر الحال في كلام القائل بالوضع له
بحال النطق واما اذا فسر بحال التلبس كما عن العضدي وغيره فلا لان معنى وصف الحال حينئذ وضع لفظه
على الذات المتلبسة بالمبدأ ووجوده فيها فح يتعلق الحكم بكل من له هذا المبدأ حين وجوده فيه سواء كان
في زمن الخطاب موجودا او يصير بعده موجودا وليس هذا من اطلاق المشتق وارادة الاستقبال منه
بل من تعليق الحكم على ماهية يتحقق افرادها تدريجا وهو مثل شمول الخطاب المتضمن لتعليق الحكم
على اسم الجنس نحو البيع حلال والماء طاهر للافراد التي تحققت بعده من الخطاب واما ما هو
من قبيل اطلاق المشتق وارادة الاستقبال منه فهو ان يطلق العالم على شخص في الان باعتبار انه
هذا عالم باعتبار يكون الوصف في الاطلاق صيرورته عالما فيما بعد والفرق بين الامرين جلي فان
الاطلاق فيه لا يكون الا حين الصفة وقد يقال هنا احسن لكن يحكى عن بعض اكثر العبارات وصريح
بعض ان المراد بالحال حال النطق لا التلبس فالشرطية تنهض حجة على القائل بالوضع للاعم
بجواز ان يريد من الحال حال التلبس ومن الماضي الماضي المقابل للحال بهذا المعنى فيصح الاستدلال
بتلك العمومات على ذلك واما منع بطلان الطلب باحتمال المجاز ففيه انه لا يليق بان يلتفت اليه و
قريب منه القول بالتفصيل في المسئلة بنحو ما ذكرنا اذ ظاهر انه قول جديد لم يقل به المتقدمون و
هو نافع من القول عن الشرطية المزبورة ثم انه لو سلم ان المراد من الحال حال التلبس فيقال
على هذا يلزم سقوط الاستدلال بالعمومات السابقة لنا لان اللازم على هذا التقدير تعلق
حكمها بمن كان المبدأ فيه وحملها عليه فلا تشمل من تحقق منه المبدأ وانقضى فلا يستقيم
من قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا الا وجوب جلد من هو مشغول بالزنا ومعلوم ان
اجراء الحد المتعذر علينا واما لعدم الاطلاق على الاشتغال بالزنا او لعدم امكان اجراء
الحد لتوقفه على اسباب غير حاصلة في ذلك الوقت واما بطلان اللازم فواضح قطعا لا يخفى و

يتعلق عين الاستقلال فيستصحب الى ما بعده كما ان الحكم بالنجاسة في الماء المتغير يتحقق حين حصول
التغير ويستصحب الى ما بعد التغير لانه يقول الا هذا استدلال بالاستصحاب لا بالعموم والمعروف من
طريقتهم انه من باب الاستدلال بالعموم وثانيا انه انما يتم فيما اذا تحقق الحكم بالوجوب حين الاشتغال
بالزنا واما اذا لم يتحقق كما لم يتمكن من اجراء الحد في ذلك الحين لعدم الاطلاع على الموجب فلا يتم ذلك
وثالثا ان شرط الاستصحاب بقاء موضوع الحكم وهنا غير باق لان موضوع الحكم فيه هو الذات
المتلبس بالزنا لانه المفروض ومعلوم انه بعد الفراغ من الزنا لا يسمى بذلك الاسم فلا يبقى موضوع
الحكم فلا يمكن اجراء الحكم بالنجاسة بعد التغير في الماء المتغير قلت لان الحكم بنجاسة الكلب اذا
صار ملحا بالاستصحاب فان قلت كيف يجري الاستصحاب الحكم بالنجاسة بعد التغير في الماء المتغير
قلت لان الحكم بالنجاسة هنا لم يتعلق بالماء المتغير بل بالماء بسبب التغير وهو لا يختلف باعتبار التغير
وعدمه وذلك لان النص الدال على نجاسة الماء المتغير بهذا المضمون اذا تغير الماء فهو نجس وهذا يقتضي
ما ذكرنا نعم اذا قال الشارع الماء المتغير نجس لكنا نقول بعدم جواز اجراء الاستصحاب ح ومن هنا
ظهر قاعدة وهي ان الشارع اذا قال اذا زنى مثلا وجب الحد جاز التمسك بالاستصحاب في وجوب الحد
بعد الزنا واما اذا قال الزاني يجب حده وقلنا ان المشتق حقيقة في الحال لم يجز التمسك به لان الموضوع
في الحكم الاول لم يتغير وفي الثاني تغير وهو واضح العاشر ان المعنى الاعم مما يشتد الحاجة الى التعبير عنه
فيلزم ان يكون بازائه لفظ موضوع في الحكم الاول لم يتغير كما في الثاني تغير وليس الا محل البحث وقد
يعارض بان المعنى الاخص الذي يدل على الخصوص وضع لفظ بازائه كذلك ولا ترجيح وقد يجاب بان
الوضع للاعم لمقتضى الحاجتين بطريق سهل ولا كذلك الوضع للاخص والشاهد على ذلك غلبة اسماء
الاجناس والالفاظ الموضوعة للمفاهيم الحادي عشر الخبران احدهما قال رسول الله صلعم ان دعوة
ابي ابراهيم قال قلت كيف صرت دعوة ابيك ابراهيم قال ان الله تعالى اوحى الى ابراهيم اني جاعلك للناس
اماما فاستخف به الفرح فقال يا رب ومن ذريتي ائمة مثلي فاوحى الله عز وجل يا ابراهيم اني لا
اعطيك عهدا لا افي لك به قال يا رب وما العهد الذي لا تفي به قال لا اعطيك لظالم من ذريتك عهدا
قلت ابراهيم عندها واجنبني وبني ان نعبد الاصنام رب انهن اضللن كثيرا من الناس فانتهت الدعوة
الي والى علي عم لم يسجد احد منا لصنم قط فاتخذني الله نبيا واتخذ عليا وصيا وفي الاخر قال ابو عبد الله عم وقد
كان ابراهيم نبيا وليس بامام حتى قال الله اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي فقال الله
لا ينال عهدي الظالمين من عبد صنما او وثنا لا يكون اماما والوجه في الاستدلال بالخبرين

في محل البحث انما هو لا على ان من تحقق منه عبادة الصنم في الزمان الماضي لا يصلح للامامة لقوله
تعالى لا ينال عهدي الظالمين وهذا الاستدلال لا يتم الا على تقدير كون الظالم موضوعا للمعنى الاعم و
واضح وفيهما نقاش فيهما ضعف سندا بل وعدم دلالة وللاخرين وجوه الاول صحة السلب انه يصح نفي المنقضي عنه
الضرب انه يقال انه ليس بضارب الان الثاني انه لو كان موضوعا للمعنى الاعم يصح ان يقال للقاعد المنقضي
عنه القيام انه قائم او بالعكس والحال يعني المنقضي عنه الحلاوة انه حلو وبالعكس وهو باطل قطعا الثالث
انه لو كان حقيقة في ذلك لما جاز الاستدلال بقوله ع الماء طاهر على طهورية الماء في هذه الازمنة لاحتمال
ارادة انه كان طاهرا الا انه في الحال طاهر لان اللفظ لو وضع للمفهوم الكلي اذا وقع خبرا كان مجملا فاذا
قلت زيد عالم لم يفهم انه عالم بعلم الفقه او الكلام واللازم باطل جدا ولا كذلك الامر لو كان موضوعا
للذات المتلبس بالمبدأ في الحال قطعا الرابع ان المتبادر منه الذات المتلبسة بالمبدأ في الحال فانه
لا يفهم من قولهم رايت حسنا او قبيحا او نحوهما او نقيا او صالحا او نحوها الا المتصف بالمبدأ في الحال
وقد تمسك بتبادر ذلك جماعة منهم المحقق الخونساري ويمكن الجواب عن الجميع اما عن الاول فبان قيد
الان ان كان للنفي بمعنى انه يصدق الان ليس بضارب فصحة ذلك ممنوعة كيف وهي عين النزاع وان كان
للمنفي وهو ضارب بمعنى انه يصدق انه ليس بضارب الان فالصحة مسلمة لكنها لا تجدي لان غايته ذلك
سلب الاخص وهو لا يستلزم سلب الاعم كما ان قولهم ان الانسان ليس بحيوان مفترس لا يدل على انه
ليس من افراد الحيوان مطلقا واما عن الثاني فبان الامثلة المزبورة ليست من محل النزاع لان محل النزاع
انقضاء المبدأ وعدم طرو الضد الوجودي وفي الامثلة قد طرء الضد الوجودي وقد صرح بما ذكرنا
من اختصاص محل النزاع بما اذا لم يطرء الضد الوجودي الشهيد الثاني وبعض شراح ... والاسنوي
وصاحب جمع الجوامع وغيرهم بل حكاه بعض عن كثير من كتب الاصول ثم قال الحق ان كلام الامدي في
اثناء الاحتجاج يدل عليه انتهى وقد حكى الاول عن المحصول دعوى الاتفاق على المجازية فيما اذا طرء الضد
الوجودي وحكى هذه الدعوى في جمع الجوامع عن بعض وبما ذكرنا يظهر الوجه في عدم جواز تسمية الكافر
بالكافر باعتبار كفره السابق مع هذا فقد قيل ان الشارع منع منها وقد يناقش فيما ذكرنا بالمنع
من الخروج من محل البحث وان صرح به الجماعة لتصريح شارح جمع الجوامع بالدخول وكذا صرح به
المحقق الخونساري وقال وانت خبير بان التخصيص الذي ذكره الشهيد الثاني جيد لكن ليس فيما
رايناه من كتب الاصول انتهى فالظاهر انه ... وذكر بعض ان نسبة هذا الى المحصول موجود في كتب
بعض المخالفين ايضا ونحن لم نجده في المحصول ولا في كلام علماء الاصول انتهى فالظاهر انه نقل الخلاف

انتهى ويؤيد ذلك ان جماعة من الاصوليين كالسيد حميد الدين وصاحب غاية البادي وبعض الحنفية
والعضدي والبيضاوي والعبري لم ينقلوا القول بالاشتراط اذا طرأ الضد الوجودي عن احد ولا
نبهوا على ضعفه عن محل النزاع وربما كان في بعض كلمات الرازي شبهة بما ذكره هنا الترجيح من محل البحث
لكن مع هذا يجوز الاستدلال ايضا بان بعض الامثلة المزبورة حقائق في الحال باعتبار الحكم فيلزم ان يكون
جميع المشتقات كذلك اما لان الوضع النوعي فيها واحد من هذه الجهة او لان الاكثر كالامثلة المذكورة
فيلحق النادر بالغالب وقد يجاب عن المناقشة المزبورة بان تصريح الجماعة المتقدم اليهم الاشارة بخروج
الامثلة عن محل البحث مقدم على تصريح غيرهم بالدخول والوجه فيه واضح واما دعوى جواز الاستدلال با
لامثلة بعد تسليم خروجها عن محل البحث فضعيف جدا بالمنع اتحاد الوضع النوعي في جميع المشتقات كيف وقد
القول بالتفصيل بين اقسامها فتكثر ومن جملتها ما اختاره بعض متاخري المتاخرين من ان اطلاق المشتق
باعتبار الماضي حقيقة اذا كان اتصاف الذات بالمبدأ اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدأ مضمحلا في
جنب الاتصاف ولم يكن الذات معرضا عن المبدأ او راضيا عنه سواء كان المشتق محكوما عليه ام لا وسواء طرأ
الضد ام لا ويخرج الدعوى المزبورة في الضعف دعوى الغلبة المتقدم اليها الاشارة كما اشار اليه بعض
الاجلة واما عن الثالث فبان الاحتمال المزبور بعيد من عادة الشرع فيندفع بها فيبقى الاحتمال الاخر
سليما عن المعارض واما عن الرابع فباحتمال كون التبادر في الامثلة المزبورة من تبادر الفرد الغالب المطلق
الاطلاق وهو بعيد فان كثيرا من المشتقات لا يتبادر منها ذلك نحو المقر والمعترف والمذنب والعاصي والكاظم و
الكاتب والمعلم والبايع والمشتري والمخبر والمصاب والباني والمحسن ومضروبي والشاهد على ذلك انه لو
امر بالاتيان بواحد ممن ذكر فاتى بمن اتصف بتلك المبادي في الزمان الماضي كان ممتثلا قطعا ومع ذلك
لا يصح السلب فلا يقال لمن اعترف او عصى او اشترى سابقا انه ليس بمعترف او ليس بعاص او ليس بمشتري و
هو من اقوى الادلة على الوضع للاعم والتحقيق عندي الرجوع في كل مشتق الى ما يحكم به العرف اذ لم اجد اصلا
كليا ولا تحقيقا وضابطا فيما في هذا الباب فان امثلة المشتقات ليست على حد واحد ولذا اضطربت
الاقوال واختلفت المذاهب في الامثلة الا ترى ان اطلاق المشتقات لم يكن الا باعتبار حصول مبادئها الصفات
لا يكون ضاربا الا باعتبار حصول الضرب فكان ذلك سببا له فيجب ان ينتفي الاطلاق بانتفاء سببه
لانا نقول الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون ذلك سببا للاطلاق وبقائه ولا ينافي الغالب وذلك لان
اسماء الاجناس الغير المشتقة نحو الخشب والكلب والخمر انما يصح اطلاقها باعتبار تحقق معنى وحصول
صورة نوعية فاذا انعدمت بالاستحالة والانقلاب كصيرورة الخشب رمادا والكلب ملحا والخمر خلا

انعدم الاطلاق فيلحق الفرد المشكوك فيه بالاعم الاغلب كما اشار اليه الباغنوي لانا نقول الغلبة في
غير المشتقات لا يلزم الحاق المشتقات بها خصوصا مع تفاوت امثلتها واضطرابها في الغاية فتامل ولا
يبقى ان التسمية في المشتقات اما باعتبار اتصاف الذات بالمبادي في الحال او باعتبار تلبسها في الجملة
فان كان الاول فهو المطلوب من كونه موضوعا للحال وان كان الثاني لزم الاطلاق باعتبار الاستقبال حقيقة
لتحقق العلة فيه وهو التلبس في الجملة لانا نقول هذا يتم لو جعل العلة مجرد صلاحية التلبس وهو ممنوع
بل العلة حصول التلبس وتحققه في الخارج في الجملة فالتحقيق ما ذكرناه سابقا من الرجوع الى العرف
لا يبعد ان يدعى اصالة الحمل على الحال في الصفة المشبهة وافعل التفضيل للغلبة بل لا يبعد في مثل اسمها
اريد به المعنى الاعم وان يدعى اصالة الحمل على المعنى الاعم في اسم المفعول للغلبة ايضا هذا ويحتمل
خروج الثلثة عن موضع البحث في مسئلة المشتق في الكتب الاصولية **مفتاح** اعلم ان الاسماء
المشتقة كما لا تدل على احد الازمنة الثلثة كذا لا تدل على الدوام والاستمرار والحدوث بل غاية ما تدل
على اتصاف الذات بالمبادي في الجملة على ما نص عليه جماعة كعبد القاهر والسكاكي والسيد في ما حكى عنهم
وكذا صرح به السيد الشريف وغيره وهو الظاهر من الحاجبي ولا فرق في ذلك بين اسم الفاعل واسم المفعول
مطلقا ولو كان من اللازم والصفة المشبهة وافعل التفضيل والحجة في ذلك عدم تبادر احد الامرين منهما
اذ لو وضعت لما دلالة على التجدد والحدوث لكان اطلاق العالم والقادر والعادل مجازا وهو بعيد وكذا الكلام في
العكس في قوله خالد ومستمر وغيرهما مما يدل على الدوام فتامل ويظهر من ابن هشام والحاجبي في مقام اخر دلالة
اسم الفاعل على الحدوث والصفة المشبهة على الثبوت والاستمرار ويظهر من بعض الحاق اسم المفعول باسم
الفاعل في الدلالة على الحدوث وما صار اليه ضعيف نعم لا يمكن انكار دلالة اسم الفاعل على التجدد احيانا
لكنها لا للصيغة بل لما تقارنه او لامر خارجي من شهادة العادة وكذا لا يمكن انكار دلالة الصفة المشبهة
على الاستمرار باعتبار العادة كما اشار اليه نجم الائمة فقال الذي ارى ان الصفة المشبهة كما انها ليست
موضوعة للحدوث ليست موضوعة ايضا للاستمرار في جميع الازمان لان الحدوث والاستمرار قيدان
في الصفة ولا دلالة فيها عليهما فليس معنى حسن في الوضع الا ذو حسن سواء كان في بعض الازمنة او جميع
الازمنة ولا دليل في اللفظ على احد القيدين كما كان في اسم الفاعل وهو غلبة استعماله في الحدوث ومن
ثم يحول الصيغة عند قصد الحدوث اليه فجعلها حقيقة في احدهما تحكم بل الاصل ان نقول هو حقيقة
في القدر المشترك بينهما وهو الاتصاف بالحسن مطلقا لكن لما اطلق ذلك ولم يكن بعض الازمنة اولى
من بعض ولم يجز نفيه في جميع الازمنة لانك حكمت بثبوته ولا بد من وقوعه في زمان كان الظاهر ثبوته

فان اسماء المشتقات لا تدل على الدوام كما لا تدل على الحدوث

في جميع الازمنة الى الان بقيام قرينة على تخصيص بعضها كما نقول كان هذا حسنا وسيصير حسنا وهذا الان
حسن فظهر ان في الاستمرار لبس وضعيا على ما ذكره بل بدليل العقل وظاهر ان معنى الاستمرار عقلا هو الذي بعينه
انتهى مضاح في المعرب عرف بعض المعرب باللفظ الذي لم يكن اهل العربية وضعوه لمعنى

في وقوع المعرب

بل استعملوه فيه تبعا لغيرهم وزاد بعض الذي لم يكن علما مضاح اختلف القوم في وقوع المعرب في
القران على قولين الاول انه واقع وهو للعلامة في نهـ والسيد عميد الدين والشيخ البهائي والحاجبي و
العضدي والبيضاوي في تفسيره وحكي عن ابن عباس وعكرمة الثاني انه غير واقع وهو للشيخ الطوسي في التهذيب
وبعض شراحه وحكي عن الشافعي في رسالته والقاضي في التقريب وابن جرير في تفسيره بل عزاه الحاجبي الى
الاكثر وهو ما يظهر من كلام العلامة في نهـ للاولين وجهان الاول وقوع لفظ ابراهيم فيه وهو غير
عربي اما الاول فواضح واما الثاني فلاتفاق اهل العربية على انه غير منصرف باعتبار العجمة والعلمية و
فيه ان غاية ما لزم لو كانت الاعلام العجمية المستعملة في كلام العرب من المعرب وهو ممنوع اما لان الشرط في المعرب
جواز اجراء جميع احكام اللفظ العربي عليه من صحة الاضافة ودخول حرف التعريف والتنوين عليه و
من الظاهر ان الاعلام المذكورة ليست كذلك او لان الشرط فيه بقاء المعنى الغير العربي في استعماله وهو
غير متحقق فيها وفي كلا الوجهين مناقشة الثاني وقوع لفظ المشكاة وسجيل وقسطاس فيه وهي غير
عربية اما الاول فلقوله تعالى في سورة النور مثل نوره كمشكوة فيها مصباح المصباح وقوله تعالى
في سورة الفيل ترميهم بحجارة من سجيل وقوله تعالى في سورة النحل وزنوا بالقسطاس المستقيم واما
الثاني فلان الاول هندي بل ابو بعض الانبوبة في وسط القنديل الثاني فارسي معرب سنك
كل منهم والثالث رومي يعبر به عن الميزان المستقيم وقد حكى السيد عميد الدين عن جماعة من اهل
اللغة الحكم بانها معربة وقد استدل جماعة كالعلامة والحاجبي والعضدي على الوقوع بما ذكروه وهو
شاهد قوي على كونها معربة واعترض عليه بالمنع من كونها معربة لجواز ان يكون مما اتفق فيه اللغتان
كالصابون والتنور ويؤيده ان الطبرسي فسر السجيل بالعذاب المكتوب وادعى اشتقاقه من الاسجال
بمعنى الارسال ونسب القول بتعريبه الى قائل مجهول وقال في تفسيره قيل انها رومية معربة وقال الزجاج
يجوز ان يكون عربية لان في الكلام مثل لفظها شكوة وهي قربة وقال في تفسير القسطاس هو الميزان صغر او
كبر وقيل هو القبان عن الحسن وقيل هو العدل بالرومية عن مجاهد فيكون محمولا على موافقة اللغتين
انتهى وفي المصباح المنير قيل عربي ماخوذ من القسط وقيل رومي معرب انتهى لا يقال لو كانت مما اتفق عليه
اللغتان لزم تعدد الوضع والاصل عدمه لانا نقول لو كانت من المعرب لزم اطلاق العرب على التكلم

وهو امر حادث والاصل عدمه على انا نقول الغالب في الالفاظ المستعملة في اللغة العربية حقيقة كونها
من وضعها فيجب الحاق مورد الشك بالغالب فتامل وللاخرين انه لو وقع المعرب لخرج القران عن
كونه عربيا لان الملفق من العربي وغيره لا يكون عربيا كما ان الملفق من الحلو والحامض لا يكون حلوا
والتالي باطل لقوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا واجاب عنه في العالم بانا نمنع كون القران كله عربيا و
الضمير في انا انزلناه للسورة لا للقران وقد يطلق القران على السورة وعلى الاية فان قيل يصدق على كل
اية وانها بعض القران وبعض الشيء لا يصدق عليه انه نفس ذلك الشيء قلنا هذا انما يكون فيما
لم يرد البعض الكل في مفهوم الاسم كالعشرة فانها اسم لمجموع الاحاد المخصوصة فلا تصدق على البعض
بخلاف نحو الماء فانه اسم للجسم البارد الرطب بالطبع فيصدق على الكل وعلى اي بعض فرض منه فيقال
هذا البحر ماء ويراد به الماء بمفهومه الكلي ويقال انه بعض الماء ويراد به المجموع الشامل الذي هو احد جزئيات
ذلك المفهوم والقران من هذا القبيل فيصدق على السورة انها قران وبعض من القران انتهى واجيب
بالاعتبارين على انا نقول ان القران قد يصح بحسب الاشتراك المجموع الشخصي وصفا فيصح هذا
الاعتبار ان يكون السورة بعض القران انتهى واجيب ايضا بان الغير العربي اذا كان قليلا كما هو الواقع
لا يمنع من اتصاف القران بالعربية كما ان وجود قليل من العربية في الشعر الفارسي لا يمنع من كونه فارسيا
ولكن الحكم بالعكس ويعلم انه صحيح يفهم من كلام بعض الاعلام انه لا اشكال في وقوعه في اللغة العربية ويدل عليه

في الترادف

ان الدهقان على ما في المصباح المنير بمعنى القوي معرب يطلق على رئيس القرية وعن بعض منع وقوعه فيها
مضاح في الترادف فالحقيقة الالفاظ المترادفة وهي الالفاظ المفردة الدالة
على مسمى واحد باعتبار واحد فخرج بالمفردة الحد والمحدود وبقوله باعتبار واحد اللفظان اذا دلا على شيء واحد باعتبار
صفتين كالصارم والمهند او باعتبار الصفة وصفة الصفة كالفصيح والناطق مفتاح ذهب جمهور المحققين الى وقوع
الالفاظ المترادفة في اللغة وحكي عن ابن فارس وثعلب المنع من ذلك وقالا ما يظن من ترادفها كالانسان و
البشر متباين بالصفة فالاول باعتبار النسيان او الانس والثاني باعتبار انه بادي البشرة اي ظاهر الجلد
انتهى للاولين الاستقراء وللاخرين وجوه الاول انه لو وقع لكان لغوا لخلو احد اللفظين عن الفائدة والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الملازمة ان المقصود من وضع الالفاظ افادة المعنى وهو يحصل باحد اللفظين فيكون الاخر لغوا
واما بطلان التالي فظاهر الثاني انه لو كان وضع لزم تعريف المعرف والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة
ان المقصود من وضع الالفاظ افهام المعنى وهو حاصل باحد اللفظين فاذا قصد باللفظ الاخر افهامه
ايضا لزم تعريف المعرف وتحصيل الحاصل الثالث ان اللفظ اذا كان واحدا كان اقرب الى الضبط

فكان مؤنة حفظا اخف ولا كلف انا القعد فوجب على الواضع ان لا يضع لفظين لمعنى لتحصيل تلك المصلحة
وقد يجاب عن جميع الوجوه المذكورة اما عن الاول فنقضا وحلا بالنقض بالالفاظ الموضوعة لمعنى لغة احد بحسب
واحدة كالانسان والبشر وبحسب لغات متعددة وانكار هذا القسم بطل ضرورة فانك تجد ان العربي يعبر عن
معنى بلفظ موضوع بازائه والفارسي يعبر عنه بلفظ اخر وكذلك الهندي والتركي والرومي والزنجي وقد
اشار الى ما ذكرنا السيد صفي الدين فانه قال بعد الحكم بجوازه فيما يدل عليه انه لو لم يكن جائزا اى ممكنا لما كان
واقعا لكنه واقع فيكون جائزا اما الملازمة فظاهر واما انه واقع فاما بالنظر الى لغتين فهو معلوم بالضرورة
واما بالنظر الى لغة واحدة فيدل عليه ان اهل اللغة نصوا على ان كل واحد من لفظي الاسد والسبع موضوع
للحيوان المفترس وان كان كل واحد من لفظي الانسان والبشر موضوع للحيوان الناطق وان كل واحد من لفظي
القعود والجلوس موضوع للوضع المخصوص وقولهم في امثال ذلك حجة انتهى كلامه الا انه يرد ان الالفاظ المختلفة
الموضوعة لمعنى واحد بحسب اللغات المختلفة لا تعد من الالفاظ المترادفة لان شرط الترادف كون اللفظ
من لغة واحدة وثانيا بالمنع من الخلو عن الفائدة وان حصل المقصود باحدهما بل الفائدة الزائدة على
اصل افادة المقصود متصورة وقد اشار اليها في ب فانه قال وقوعه في نحو اسد وسبع وغيرهما يدل
على جوازه ولا مكان ان يضع قبيلة لفظا لمعنى الذي وضعت القبيلة الاخرى لفظا اخر له والباعث عليه
من واضع واحد التسهيل والقدرة على الفصاحة ولقيام الوزن باحد اللفظين دون الاخر كذا السجع
والقلب والتجانس انتهى واما عن الثاني فاولى بالنقض بجواز الاستدلال على مطلب واحد بادلة
متعددة وامارات كثيرة وثانيا بان الواضع وضع اللفظين بحيث باى منهما شاء نطق بعد لا بهما
معا واما عن الثالث فبان مراعاة الحكمة المزبورة لو سلمت انما يكون لو لم يعارضها حكمة اخرى
اعظم منها واما معها كما في محل البحث لما عرفت من فوائد الترادف فلا مفتاح اعلم انه اختلف
القائلون بوقوع الترادف في انه هل هو وقع في الاسماء الشرعية وبحسب الوضع الشرعي او لا فعن
القرافي وغيره الاول تمسكا بان معنى الواجب قد وضع له في الشرع لفظان احدهما لفظ الواجب والثاني
لفظ الفرض وكذلك معنى الاستحباب بتعدد اللفظ في الشرعية وعن الرازي الثاني تمسكا بانه
خلاف الاصل فلا يصار اليه الا الدليل ولم يقم دليل على ثبوته في الاسماء الشرعية واجيب عن حجة
القرافي بالمنع من كون تلك الالفاظ موضوعة لذلك المعنيين شرعا بل انما وضعت لهما بحسب
اصطلاح الاصوليين والفقهاء مفتاح اعلم انه حكي عن قوم انهم ذهبوا الى ان التابع للفظ نحو
ليطان وحسن من المترادف لشموله لدلالة كل منهما على ما دل عليه الاخر وهذا القول خلاف

ما صار

ما صار اليه المحققون وبطله امران احدهما انه يشترط في الترادف ان يكون اللفظان موضوعين
ومن الظاهر ان التابع من الالفاظ المهملة التي لم توضع لمعنى والثاني انه لو كان المترادف لصح افراده
عن متبوعه لان شان الالفاظ المترادفة امكان افراد احدها بالذكر عن الاخر كما في قوله تعالى
وما هذا بشر وان الانسان لفي خسر والتالي باطل اذ لا يجوز ذكر التابع بدون متبوعه فلا يصح ان
يقال ليطان منفكا عن الشيطان وقد اشار الى هذا العلامة وفي ب ثم انه توهم بعض ان التابع يفيد
تقوية المتبوع المتوقع لانه لو لم يكن ذلك لكان خاليا عن الفائدة وهو عبث واجاب عنه ابن جني انه حسن
لو سلم وقوعه في اللغة الصحيحة ولكنه ثم وكيف يكن دعوى افادة التقوية ايضا دون تمام مفتاح
اعلم انه حكي عن بعض القول بان الحد والمحدود مترادفان وهو حق اذا اراد الحد اللفظي وهو تبديل
لفظ موضوع لمعنى بلفظ اخر موضوع له واصلا منه في الدلالة على ذلك المعنى لكثرة دورانه على
الالسنة نحو الغضنفر الاسد الليث والسبع وان اراد الحد الحقيقي المبين عن ذاتيات الشيء نحو الانسان
الحيوان الناطق فالمحققون على خلافه لان الحد يدل بالمطابقة على علل المحدود ومقوماته التي يتحقق
بها حقيقته والمحدود دال على ذلك بوضع واحد دلالة اجمالية مفتاح اعلم انه حكي عن قوم القول بان
المؤكد والمؤكد مترادفان والمعظم على الخلاف لان المؤكد يفيد تقوية دلالة المؤكد فيكون مغايرا له
على المؤكد والشرط في الترادف عدم الزيادة ولان المؤكد لا يجوز افراده عن المؤكد الا كان المرادف مفتاح
اذا دار الامر في اللفظ بين جعله مرادفا وقيامه لغيره الذي هو مثله في جعة من لغة خاصة او لا كان
مقتضى الاصل الثاني لندرة هذا الترادف وكثرة خلافه مفتاح اذا تعلق حكم الشارع بعبارة خاصة
كما اذا قال قل الله اكبر واقرأ الحمد ولا تقل امين في الصلوة فلا يجوز الحكم بثبوته في مرادفها وقيامه
مقامها سواء كان من لغة واحدة كالانسان والبشر ومن غيرها وذلك لان الظاهر من خطاب الشرع
المقرون بثبوت الحكم لتلك العبارة فالتعدي يحتاج الى دليل وليس مجرد كونهما مترادفين يصلح
لذلك اما الاول فلان المفهوم عرفا ومقتضى العبارة لغة ولذا لا يحكم اهل اللسان بامتثال من اخبر بان
الله اكبر وكذا لا يحكمون بان من قرأ مرادف القران والدعا ممتثل للامر بقراءتهما واما الثاني فلانه
لم يوجد من الادلة الاربعة من الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل دليل على ان ترادفهما
لذلك نعم العقل يجوز ذلك ولكن مجرد هذا غير كاف اذ ليس كلما يجوز عقلا يكون واقعا
لو كان الامر كما ذكرتم لما صح الحكم بامتثال العبد للامر بسببه بغير العبارة التي ذكرها والتالي باطل

نحو العقلاء يحكمون بامتثاله من غير اشكال وقد جرت عادتهم على ذلك في مراسلات المقولية و
وكيف يجوز دعوى لزوم تادية المقصود بنفس ما ذكر المرسل فانه محال عادي لانا نقول القرينة
على ان المقصود بيان نفس المعنى لا التعيين بالعبارة الخاصة هناك موجودة ونحن لا نمنع
من صحة اقامة المرادف مقام الاخر اذا علم ان القصد مجرد اظهار المعنى ولولا القرينة لمنعناه
لا يقال هذه القرينة موجودة غالبا ففي موضع الشك يجب الالحاق بالغالب لانا نقول الغلبة
سلمناها ولكن في حجيتها هنا اشكال سلمناها ولكن قد عارضها ما يمنع من حصول الظن منها
وما يكافئها فحصل الشك فيجب ح الرجوع الى ما يقتضيه الاصل وقد بيناه واعلم انه صرح العلامة
في ية كما عن جماعة بجواز اقامة كل من المترادفين مقام صاحبه قال لان التركيب من عوارض المعاني
وذهب البيضاوي كما عن الصفي الهندي الى ذلك بالنسبة الى اللغة الواحدة دون اللغتين لانه لو جاز
في الاخير للزم اختلاط اللغتين وهو بط وعن الرازي المنع مط لانه لو صح لصح تبديل تكبيرة الاحرام
بالمرادف والتالي بط ولانه لو صح لصح ان يق مررت بذي زيد مقام صاحب زيد المرادف له والتالي
بط قال المحقق الشريف يشبه ان الحق ان اراده يجري في القران فهو بط قطعا وان اراده في الحديث فهو
على الخلاف وان اراده في الاذكار والادعية فهو ايضا على الخلاف والمنع رعاية لخصوصية الالفاظ فيها
وان اراده غيرها فهو صواب سواء كان من لغة واحدة واكثر القول في التاكيد مقدمة قال في النهاية
هو اللفظ الموضوع بتقوية ما يفهم من لفظ وفيه نظر فان التاكيد معنى مغاير للفظ بل الاجود انه
تقوية المعنى بلفظ موضوع لها في المحقق مفتاح اعلم ان التاكيد قد يستفاد من تكرير اللفظ وهو تاكيد
اللفظي نحو جاءني زيد زيد وما اكرمني الا انت انت وضربت وانا انا زيد قام ثم وجاءني زيد زيد وقد
يستفاد من اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ اخر وهو التاكيد المعنوي نحو كلهم في جاءني القوم
كلهم وقد يستفاد من غير ذلك وعليه جمهور العقلاء وما يحكى عن جماعة من الملاحدة من انكار وقوع ذلك
مط فاسد احتجاجهم باستلزامه التكرار الخالي عن الفائدة الذي يمتنع من الحكيم صدوره مدفوع
بالمنع من استلزامه ذلك كيف وتقوية ما تقدم ودفع توهم التجوز والسهو من اعظم الفوائد ولذا قد
استمر سيرة العقلاء قديما وحديثا على ذلك كما لا يخفى نعم لا شك في انه على خلاف الاصل فلا يصار اليه
الا بدليل كما صرح به جماعة وقد ادعى الشهيد الثاني عليه الاتفاق فقال وقد اتفقوا على ان التاكيد
خلاف الاصل لان الاصل في وضع الكلام انما هو افهام السامع ما ليس عنده انتهى ويؤيده قلة
التاكيد وغلبة خلافه مفتاح ليس التاكيد مجازا لاستعمال اللفظ فيما وضع له نعم ان قلنا ان المؤكد

يراد منه ما يفهم من الاول على ان يكون التقرير المذكور جزءا من مفهومه المطابقي كان مجازا لانه
قبل انما هو كما لم يدل على التقرير اصلا كان هو جزء لما وضع له بلا ريب فاذا اريد منه جزء المعنى كان
استعمال اللفظ في خلاف ما وضع له وهو المجاز ولكنه بط لان التحقيق ان التقرير المزبور يستفاد
من نفس التكرير لا مما حصل به التكرار فلا مجاز اصلا لان اللفظين ح قد استعملا في معناهما الا
غاية ما في الباب انه يفهم التاكيد منهما وهو انما يكون بالتكرير لا غير ولذا لو عرفنا المتخصص المؤكد
انه معنى وقد اشار الى ما ذكرناه الباغنوي فقال لا شك ان زيد الثاني في جاءني زيد زيد لم
يدل الا على ما يدل عليه الاول ولم يكن مستعملا في غير معناه الحقيقي القول في الاشتراك مقدمة قال
في ية اللفظ المشترك هو اللفظ الواحد الموضوع لازيد من معنى اولا من حيث هو متعدد وقريب
المشترك هو اللفظ الموضوع بحقيقتين فما زاد وضعا اولا من حيث هما كذلك مفتاح ذهب المعظم
كالشيخ في العدة والفاضلين في المعارج ويه وية ومنية وغيرهم الى وقوع الاشتراك في اللغة بل حكي
عن بعض القول بوجوبه بمعنى انه يجب بحكم المصلحة العامة ان يكون في اللغة الفاظ مشتركة وحكي عن
تغلب والابهري والبلخي القول بامتناع الوقوع عقلا وعن بعض تجويزه عقلا ومنعه وقوعا والمعتمد
الاول الذي عليه المعظم ولهم وجوه الاول دعوى العضدي اطباق اهل اللغة عليه ويؤيده ما في العدة
ويه والمعالم من ان الاول في الناس من منع ذلك وقال ليس في اللغة اسم واحد لمعنيين وهذا خلاف
حادث لا يلتفت اليه وفي الثاني انه مذهب المحققين والمخالف شاذ وفي الثالث قد احاله
شرذمة وهو ضعيف لا يلتفت اليه الثاني ما تمسك في المعارج فقال واستقراء اللغة يحققه
الثالث ما تمسك به العضدي في المصباح فقال يحتج على اثبات اشتراك صيغة جمع بين القليل والكثير
لان صيغته قد استعملت في المعنيين استعمالا واحدا ولا اخص في انه حقيقة في احدهما مجاز في الاخر
ولا وجه لترجيح احد الجانبين من غير مرجح فوجب القول بالاشتراك انتهى وفيه نظر الرابع
ما تمسك به العضدي فقال ايضا في المقام المذكور ولان اللفظ اذا اطلق فيما له جمع واحد نحو
دراهم واثواب توقف الذهن في حمله على القليل والكثير حتى يحسن السؤال عن القلة والكثرة و
هذا من علامات الحقيقة ولو كان في احدهما حقيقة ومجازا في الاخر لتبادر الذهن الى الحقيقة
عند الاطلاق انتهى وفيه نظر لان المشترك مع عدم القرينة مجمل يخل بالفهم فينافي الغرض
من احداث اللغات ومعها تطويل بلا طائل فيجب ان لا يكون موجودا لانا نقول ضعفه
ذكر ظاهر في الغاية فلا يمكن التعويل عليه في دفع المشترك مفتاح اعلم انه اختلف الاصوليون في

وفي الاشتراك

في استعمال المشترك في اكثر من معنى على اقوال وقبل الخوض في الاستدلال لابد من تمهيد مقدمة
فنقول استعمال المشترك في معانيه يكون على وجوه خمسة الاول ان يطلق مرتين مثلا ويراد به في احدهما
معنى وفي الاخرى اخر مغاير للاول وهذا لا نزاع في صحته وكونه حقيقة كما في حواشي المحقق الشيرازي والفاضل
المازندراني والتفتازاني والابهري والباغنوي وفي شرح المنهاج شمس الدين محمد ابن ابي القاسم الاصفهاني
نفي الخلاف في صحته وفيه ابقى على القول بان ظاهره في الجمع كما اختاره الشافعي يلزم ان يكون مجازا لانه عنده
اشكال للفظ العام فانه قيل ان العام على قسمين متفق الحقيقة ومختلفها فكما ان استعمال العام في بعض معانيه
مجاز فكذا استعمال المشترك في احد معانيه يلزم ان يكون مجازا لكن التحقيق ان مجرد الظهور في الجمع عند
عدم القرينة على ارادة بعض المعاني لا يستلزم مجازيته اذا استعمل في غيره عند قيامها والمراد بكونه كالعام كونه
مثله في الحمل على الجميع عند التجرد عنها لا مطلقا والا كان نوعا من الالفاظ الموضوعة للعموم كلفظ كل وهو
فاسد بالبديهة الثاني ان يطلق مرة على احد المعنيين عند المتكلم لا بعينه بان يريد به في اطلاق احد هذا او
ذاك مثل قول القائل وليكن ثوبك جونا اي اما اسود او ابيض قال في شرح الشرح ليس في كلام القوم
ما يشعر باثبات ذلك او نفيه الا ما يشير اليه كلام المفتاح من انه حقيقة عند التجرد عن القراين
قلت لا يخفى فساده اذ من المعلوم ان الترديد ليس جزءا من مفهوم المشترك فاستعماله وارادة ذلك منه من
المجاز والوضع للمعنيين لا يستلزم ما ذكره جدا الثالث ان يطلق على القدر المشترك بين المعاني بان يريد
بالعين مثلا في قوله اتى بعين ما يتحير فيها قال الباغنوي والشيرواني لا كلام في صحته وفي كونه مجازا
لعل الفرق بين هذا وما تقدم على ان الاطلاق في الاول على سبيل الترديد اللازم لارادة خصوصية احد
الفردين من نفس اللفظ بخلاف هذا القسم فان الاطلاق فيه لم يقتض ذلك لان المفروض ان المراد
نفس القدر المشترك وهو لا يصلح للترديد ثم هو من توابعه الرابع ان يطلق على مجموع المعنيين من
حيث هو اي الهيئة المتركبة من اجتماعهما فيكون المجموع من حيث هو مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات
والنفي لكل واحد قال المحقق المازندراني والباغنوي لا نزاع في امتناع ذلك حقيقة وفي جوازه
مجازا ان وجدت علاقة مصححة له لكنها لم توجد الخامس ان يطلق ويريد به في هذا الاطلاق كل واحد
من المعاني بالخصوص بان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي والفرق بين هذا
والرابع هو الفرق بين الكل المجموعي والكل الافرادي وان هذا من قبيل الثاني والرابع من قبيل
الاول وتقريب الفرق بينهما ان المتكلم يقصد في الثاني كل واحد قصدا اوليا بان يكون كليهما مناطا
للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي لا في الاول انما يقصد المجموع من حيث هو قصدا اوليا ويقصد كل واحد

انما هو قصد ثانوي وايضا الاول يدل على كل واحد واحد بالدلالة التضمنية بخلاف الثاني فانه يدل
عليه بالدلالة المطابقية على ما قيل وفيه نظر واذا تقرر هذا فاعلم ان محل النزاع في مسئلتنا هذه هو الاخير
كما صرح به في منية اللبيب ونهاية السؤال وشرح الشرح وشرح العبري والاصفهاني على المنهاج و
حواشي الباغنوي والابهري والفاضلين الشيرازي والمحقق المازندراني والمحكي عن صاحب الحاصل و
التحصيل وكثير من الاصوليين ويظهر من العضدي وربما يظهر من بعض العبارات ان النزاع في الرابع
فليس بشيء واذا عرفت هذا فاعلم ان تحقيق الكلام في هذه المسئلة يقع في مقامات المقام الاول في انه
هل يجوز استعماله في جميع معانيه حتى انه لو وردت رواية والحصر اريد بها في الحمل على جميع معانيه كان
هو اللازم بدون الطرح او لا فيجوز الطرح ولم يلتفت في هذا المقام الى كونه حقيقة او مجازا ذهب اكثر
الاصوليين كالعلامة وصاحب المعالم والبيضاوي والعبري وصاحب جمع الجوامع كما عن السيد و
القاضيين الباقلاني وعبد الجبار والجبائي والشافعي والرازي الى الاول وحكي عن ابي هاشم وابي
الحسين البصري والكرخي وابي عبد الله البصري وابي حنيفة والغزالي الى اختيار الثاني للاولين وجوه الاول المصحح
للاستعمال وهو اما الوضع كما يدعيه بعض او العلاقة كما يدعيه بعض اخر وقد يمنع من كونهما مصححين
للاستعمال على الاطلاق لاحتمال اشتراط كون الاول مصححا بعدم ارادة غيره من الوضع الاخر والثاني
بعدم ارادة معنى مجازي اخر لانا نقول الاصل عدم الاشتراط ولذا جوز اكثر الاصوليين التعدد في المجازي من
موضع نص اهل اللغة العربية بالعلاقة لانا نقول هذا احسن لو قام دليل على كونهما مصححين على الاطلاق
وادعى التخصيص من غير ابداء المخصص لكن نمنع من دليل يقتضي ذلك اذ لا نص من اهل اللغة عموما او خصوصا
يدل على ذلك والاستقراء في كلامهم لم يفده ايضا فاذن الاصل الاقتصار في نسبة المجاوزة الى اللغة
العربية على القدر المتيقن وليس هذا محل البحث لمكان الخلاف وعدم الدليل على عدم التجويز وهو عدم
وجود لفظ المشترك في كلام العرب مستعملا في اكثر من معنى في اطلاق واحد بطريق الكل المجموعي والافرادي
والمفردية والاثنية والجمعية والمثبتة والمنفية ويشهد به عدم نقل اكثر الاصوليين شاهدا
على استعماله فيه من كلام العرب في مقابلة الخصوم الذين يدعون المنع منه وليس ذلك الا لعدم وجوده
في لغة العرب والا لما خفي عليهم وعدم الوجود يستلزم كونه غلطا وهو المقصود بعدم جواز الاستعمال في
لا المنع الشرعي والعقلي والوجدي الاستلزام انه يبعد عادة كون الشيء صحيحا ولم يقع جزئي منه ولو نادرا
وبالجملة ليس المراد من جواز استعمال المشترك في معانيه الجواز الشرعي او العقلي قطعا بل المراد كونه على وفق
اللغة واذا استعمال صحيح كالاستعمال المجازي بلا علاقة الذي هو غلط قطعا والجواز بهذا المعنى الاستدلال

عليه الا ان يفيد كون الشيء في اللغة صحيحا وذلك غالبا لا يكون الا من جهة الاستقراء في كلام اللغة لعقد
القوم منهم غالبا فاذا وجدنا شيئا على صفة في كلامهم حكم بانها الاصل فيه واذا وقع على خلافها حكم بانه خلاف
الاصل ولا يصار اليه الا بالقرينة لكنها ولو قامت كان من اللغة واما اذا لم يوجد خلافه اصلا احكم بانه
وهذا هو السر في الحكم باصالة الحقيقة وصحة المجاز الذي معه العلاقة وغلطية المجاز بلا علاقة فاللازم ان
يكون استعمال المشترك في اكثر من معنى غلطا لعدم وجود مثال له في لغة العرب ويؤيد ما ذكرنا مصير جمع
من اهل العربية كابي حيان والجامي والجمهور الى المنع نقله وحمله باعتبار معانيها بان يراد من العين
مثلا عين الماء وقرص الشمس وحملهم على ذلك على ما قد تبع الاشتراك عدم وجود مثله في كلامهم مع الاستقراء اذ
القول الثاني فهو في غاية القوة ولا حاجة الى الاستدلال عليه بما احتج له من انه لو جاز استعماله في المعنيين لكان
ذلك بطريق الحقيقة اذ المفروض انه موضوع لكل من المعنيين وان الاستعمال في كليهما واذا كان بطريق
الحقيقة يلزم كونه مريدا لاحدهما خاصة غير مريد لخاصة وهو مع بيان الملازمة انه لم يجد ثلثة معان هذا
وحده وهذا وحده وهما معا وقد فرض استعماله في جميع فيكون مريدا لهذا وحده وبهذا وحده وهما معا
وكونه مريدا لهما معا معناه ان لا يريد هذا وحده وهذا وحده فيلزم من ارادتهما على سبيل البدلية الاكتفاء
بكل واحد منهما وكونهما مرادين على الانفراد ومن ارادة المجموع معا عدم الاكتفاء باحدهما وكونهما مرادين على
على الاجتماع وهو ما ذكرنا من اللازم على ان هذا الدليل لا ينهض لمنع الاستعمال ولو مجازا اذا وجد العلاقة
فيه بل دليلا على المنع حقيقة ذا الوجه في عدم نهوضه لاثبات المنع مطلقا ما ذكره في المعالم فقال بعد الاشارة
اليه في مقام ذكر حجة المانع مطلقا والجواب انه انما يلزم التناقض لو كان المراد من المدلولين معا الانفراد لكل
منفردا وغاية ما يكون ح ان يتناول مفهومي المشترك هنا منفردين فاذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملا في مفهوميه
فيرجع البحث الى التسمية وذلك استعمال له في غير مفهوميه لا الى ابطال اصل الاستعمال وبذلك تبطل الحجة انتهى
هذا وقد يمنع من نهوضه دليلا على منع الاستعمال حقيقة بناء على كون النزاع في الاستعمال بطريق الكل الا
وعدم كون الوحدة جزء الموضوع له فتدبر وكيف كان فلا ينبغي العدول عن القول بالمنع من الاستعمال مطلقا
الى القول بجوازه لكن الكلام الان يرجع بعبارة الاكثر اليه لان الظن الحاصل من شهرة القول بصحة الاستعمال في
الجملة اقوى من الظن الحاصل بالاستقراء بعد منها انه يرجع هذا الى عدم الوجدان ويرجع الاول الى الوجدان
فيكون اقوى كما ان شهادة الاثبات اقوى من شهادة النفي هذا وقد يدعى عدم الخلاف في صحة اصل الاستعمال الا
لامكان تنزيل كلام المطلقين للمنع على المنع بطريق الحقيقة كما يظهر من الدليل المنسوب اليهم بل صرح
العبري بذلك ويظهر من السيد عميد الدين وكذا يكون المحكي كلام من ادعى المنع لغة كما في المعارج عن ابي

الحسين

الحسين البصري والغزالي عليه ايضا ككلام من ادعى المنع ارادة ولغة كابي هاشم والبهشمية فيما
حكي عنهما ويومي اليه ما ذكرنا كلام العبري ويومي الى ذلك ايضا دعوى المنع من حيث الارادة فانها
انما تتجه على تقدير الحقيقة بناء على كون الوحدة جزء الموضوع له لا مطلقا وبالجملة لم اجد مصرحا من
القوم بمنع الاستعمال ولو مجازا ولم يقم عليه دليل عقلي لامكان ارادة الماهيات المختلفة من لفظة واحدة
كما يراد من لفظ انتهى بالحيوانات جميع افرادها فتدبر ولا نقل عن اهل اللغة يصحح بل الشهرة تدل على
جوازه ويؤيدها اصالة الجواز بل تحقق الوضع او العلاقة وما قاله المرتضى من انا نعلم بصحة ان يقول لا
تنكح ما نكح ابوك ويريد به لا تعقد من عقد عليها ابوك ولا من وطئها ويقول انك قد لمست فاعد الطهارة ويريد
بالجماع واللمس ثم قال فاذا جاز ان يريد بالضدين في الحالة الواحدة جوز منه ان يريد المختلفين انتهى
فاذن لو انحصرنا من قبل الرواية بحمل المشترك على جميع كان هو اللازم دون الطرح اللازم على تقدير المنع
من استعماله لو دار الامر بينه وبين احد الامور المخالفة للاصل المشهورة كالتخصيص والنقل والاضمار
والنسخ كان الاخير اولى لانه اغلب واقوى من استعمال المشترك في معانيه ثم ان ما ذكرناه من كون الشهرة
حجة مبني على اصالة حجية كل ظن وقد يمنع منها ومع هذا فعندنا اشك في ثبوت الشهرة فالمسألة مشكلة
واما استدلال ابي عبد الله فيما حكي عنه على المنع من ارادة المعنيين من لفظ واحد بان الواحد منا اذا رجع
الى نفسه علم استحالة ان يريد بالعبارة الواحدة الحقيقتين ولو شاع في الله تعالى شاع فينا وهذا يتميل
ان يريد بالفعل الواحد تعظيم زيد والاستخفاف به فقد اجاب عنه ذوبه بالمنع من الاستحالة وبطلان
القياس ووجود الفارق وهو اتحاد الشخص ونقل بعد صحة الجواب وحاصلها انه لو قدرنا عدم تكلم
المشترك لم يمنع الجمع بين ارادة هذا المعنى وارادة هذا المعنى فوجود اللفظ لا يحيل ما كان جائزا مع القائل
الثاني ان الاستعمال على فرض صحته هل يكون حقيقة او مجازا اختلف فيه الاصوليون فاطلق العلامة مجازا
واطلق غيره حقيقة ومن بعض الثاني فيما اذا وقع في سياق النفي وهو ضعيف ان كان دليله ما اشتهر
من ان النكرة المنفية مفيدة العموم لان غايته ما ثبت من ذلك نفي افراد الماهية التي تعلق بها النفي وليس
مرادنا الكلام في تعلق النفي بالماهيات المتحدة والمعاني المختلفة وهذا لم يثبت من ذلك فعلى ذلك نشأ
الوهم لجماعة فقالوا ان النفي انما هو المنع المستفاد من الاثبات فاذا لم يكن متعددا فمن اين يجيء
النفي متعددا وان كان دليله غيرها ذكر فلا بد من دليل ونذهب صاحب المعالم الى التفصيل بين ما اذا
كان مفردا فالاول مجاز تثنية وجمعا فالثاني وعن الحاجبي موافقة في الاول احتج صاحب المعالم على الاول
في المفرد بتبادر الوحدة منه عند اطلاق اللفظ فيفتقر في ارادة الجميع الى الغاء اعتبار قيد الوحدة

فيصير اللفظ مستعملا في خلاف موضوعه لكن وجود العلاقة المصححة للتجوز اعني علاقة الكل
والجزء مجوزه فيكون مجازا قالوا لنا ان ثبت محل النزاع في المفرد هو استعمال اللفظ في كل من المعنيين
بان يراد به في اطلاق واحد هذا وذاك على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات
والنفي لا في المجموع المركب الذي احد المعنيين جزء منه سلمنا لكن ليس كل جزء يصح اطلاقه
على الكل بل اذا كان للكل تركيب حقيقي وكان للجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف ايضا كا
لرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك قلنا المراد بوجود علاقة الكل والجزء ان اللفظ
موضوع لاحد المعنيين ويستعمل في مجموعهما فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء و
ارادة الكل كما توهمه بعضهم لما ذكرت بل المراد ان اللفظ بعكس الموضوع لما كان حقيقة في
كل من المعنيين لكن مع قيد الوحدة كان اذا استعمل في الجميع مقتضيا لالغاء اعتبار قيد الوحدة كما
ذكرنا واختصاص اللفظ ببعض الموضوع له اعني ما سوى الوحدة فيكون من باب اطلاق اللفظ
للكل وارادة الجزء وهو غير مشترط فيه كما مر فلا اشكال واحتج على كونه حقيقة في التثنية والجمع بانهما
في قوة تكرير المفرد بالعطف والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ دون المعنى في المفردات الا ترى انه
يقال زيدان وان تعدد شخصاهما مع كون المعنى في الاخار مختلفا وقد يؤول بعضهم بالمسمى بزيد
ويح فكان يجوز ارادة المعاني المتعددة من الالفاظ المفردة المتعددة المتعاطفة على ان يكون كل
واحد منهما مستعملا في معنى بطريق الحقيقة فكذا ما هو في قوته ويظهر من تقرير احتجاج هذا وفي كلا
المجيبين نظر اما الاول فلما ذكره التفتازاني فقال وقد يمنع سبق احد المعنيين من اطلاق
المشترك بل ربما يدعى سبقهما على ما هو مذهب الشافعي على انه لو سبق احدهما لا على التعيين لكان
حقيقة كان الاشتراك معنويا لا لفظيا انتهى وتوضيحه تصريح الاسدي وكثير من شراح الكتب بعدم
تحقق التبادر فيه اصلا وقد اشار اليه ما ذكره ايضا الابهري فقال لا يخفى ان المشترك اذا اطلق
مجردا عن القرينة لا يتبادر منه الى الفهم احدهما لا على التعيين بل التبادر منه الى الفهم هو كلاهما
لان العارف بالوضع اذا سمع اللفظ انتقل ذهنه الى كل من المعنيين لعلمه بوضعه له فيكون
حقيقة فيهما كما اختاره الشافعي ونقل عن القاضي والمعتزلة انتهى وثانيا لان القدر الثابت
هو وضع اللفظ للمعنيين واما اشتراط الوحدة فلا دليل عليه والاصل عدمه كما صرح به بعض
ادعى جماعة منهم العضدي والتفتازاني والباغنوي وسلطان المحققين وجلبي الفاضل
والمحقق الشريف ان الوحدة ليست جزءا مما وضع له بل الموضوع له هو كل من المعنيين لا بشرط الوحدة

ولا يشترط

ولا يشترط عدمهما كما هو شأن المهية لا بشرط شيء فيتحقق احدهما مع الاجتماع مع الاخر
والانفراد عنه والانفراد والاجتماع من صفات الاستعمال لا المستعمل فيه فتارة يطلق ويراد
به معنى واحد واخرى يطلق ويراد به كلاهما فالارادتان انما هما بالاستعمال لا بالوضع ولا فرق
في هذا بين تعدد الواضع واتحاده على الثاني بين ذهوله عن الوضع الاول وعدمه فعلى هذا يكون
الاستعمال في جميع المعاني حقيقة ولذا صاروا اليه وثالثا لاحتمال كون تبادر المعنى الواحد من اللفظ
المشترك باعتبار غلبة ارادته منه لا باعتبار الوضع وقد يجاب عن الاول بان ليس المقصود من تبادر
الوحدة تبادر مفهوم احدهما بل المراد كون مراد المتكلم واحدا بعينه وان لم يعلم المخاطب خصوصه من
القرينة قال الباغنوي بعد الاشارة الى كلام الابهري انه غلط بين فهم الجزء سابق على فهم الكل
وكلام الابهري مبني على ان مراده من اللفظ واللفظ مستعمل فيه اذ لو اكتفي بمجرد فهم المعاني فلا شك ان
فهم الجزء سابق على فهم الكل وكذا في بعض اللوازم كالاعلام بالنسبة الى الملكات فيلزم كون اللفظ
حقيقة في المدلول التضمني والالتزامي فقوله لا يخفى ان المشترك اه انما يصح اذا اريد بالفهم مجرد
الخطور بالبال لا من حيث انه مراد وكذا قوله العارف بالوضع اذا سمع اه انما يصح في مجرد الانتقال
دون الانتقال الى المعنى المراد وقد عرفت انه المعتبر وعن الثاني بان التمسك بالاصل في مثل المقام
غير وجيه اما الاول فلان المعتبر في باب اللغات كون الدليل مفيدا للظن واما لهذه الاصول
لا تفيده واما ثانيا فلان اصالة عدم الزيادة انما يتمسك بها فيما اذا اتفق المتخاصمان على امر
وادعى احدهما الزيادة كما اذا اتفقا على وضع لفظ لمعنى آخر فان الاصل ح عدم الزيادة وكما
اذا اتفقا على دخول رجل في الدار وادعى احدهما دخول آخر ايضا معها فان الاصل ح عدم الزيادة
واذا لم يتوافقا فلا يتمسك بها كما في محل البحث لان احد المتخاصمين يدعي الوضع للمهية المركبة من
من قيد الوحدة والاخر للمهية المطلقة فليسا متوافقين في الدعوى ثم المدعي للوضع للمهية المركبة
من قيد الوحدة يعترف بكون المهية لها دخل في الموضع له ومعلوم ان هذا المقدار لا ينفع قطعا
والا لزم فيما اذا ادعى بعض وضع لفظ الانسان للحيوان الناطق ان يقال الاصل وضعه للحيوان المطلق
لان الاصل عدم الزيادة وهو غلط وبالجملة مرجع اصالة عدم الزيادة الى اصالة عدم الحادث و
معلوم عدم جريانها هنا نعم يمكن التمسك باصالة عدم اعتبار الوحدة في الموضوع له لو ثبت دليل
على ان الاصل في الوضع ان يكون للمهية المطلقة وادعى اثباتا خصوص المسألة عن حكم الاصل ح
بغير دليل ولكنه لم يثبت وعن الثالث بان الاصل ان يكون التبادر ناشيا عن الوضع ولكون الانصراف

ان كون الوحدة جزء من مفهوم اللفظ بحيث يدل عليه بالتضمن مما يكاد ان يقطع بفساده فان قلت
معنى الوضع هو التعيين والتخصيص ومعناهما اثبات شيء لشيء ونفيه عن غيره فمعنى وضع اللفظ
للمعنى يجب تحقق النفي عن الغير وليس الا عدم الغير الموضوع له وهو معنى الوحدة قلت لو سلم هذا
فغاية الامر كون ذلك من لوازم الوضع ومقتضياته لا من اجزاء الموضوع له واللفظ انما يستعمل في الموضوع
له فلم يلزم الاستعمال فيه المخالفة لا يقال انا لو امنع لانا لا ندعي عدم ارادة الغير لكن اتحد لم يدل عليه
ان هذا المخالفة توجب ان لا يكون الاستعمال حقيقة فتم الاستدلال كيف يمكن دعوى عدم مدخلية الوحدة
في الموضوع له والحال ان اللفظ وضع لمعنى مفرد ولا انا نقول الوحدة الافرادية الملحوظة في مقابلة التثنية
والجمع غير الوحدة المبحوث عنها والشاهد بذلك ان الاول لا تنزول بالاستعمال في جميع المعاني قطعا
الخصم معترف به لانه جوز استعمال المفرد في معانيه بخلاف الثانية ويجاب بنحو هذا عن الوحدة
المستفادة من التنكير فاذن الحق ان يجوز الاستعمال الحقيقي في جميع معانيه وحينئذ لكنه يحتاج الى مزيد
التنبيه في المقام الثالث وعلى هذا يكون النزاع في كونه حقيقة او مجازا قليل الجدوى كما يظهر
من الحاجبي وغيره بل لا فائدة فيه الا ان يتوقف عليه صحة التأويل بأويل الرواية بنحو حمل اللفظ المشترك
على معانيه وبين التعميم في لفظ امر كالتخصيص والاضمار فانه على القول بكونه حقيقة يكون الاولى
ابقى لعدم دوران الامر بين الحقيقة والمجاز وتعينا فيترجح بالمنع من رجحان تقدم كونه حقيقة حتى الغرض
واما الجزء الثاني فلان قوله والقراء ان كان وجه من اهل اللغة فمتبع كيف وقال الاسنوي في
العويص في تثنية المشترك وجمعه مذهبان صحح ابن مالك انه يجوز وقال شيخنا ابو حيان المشهور المنع
قال ايضا الرازي اجاب عن الحجة التي اشار اليها بان التثنية والجمع انما يفيدان تعدد المعنى المستفاد
من المفرد فان افاد المفرد التعدد افادة والا فلا فان كان القياس على الاعلام فجوابه المنع من صحة
القياس على الاعلام سلمنا ولكن يمنع من الحكم في المعين عليه ودعوى كون التأويل بالمسمى يستفاد الا
عن اشكال انه يقال هو المفهوم منها المقام الثالث في انه على تقدير جواز الاستعمال في جميع المعاني
هل يحتاج في ارادتها الى قرينة او هي ظاهرة منه عند الاطلاق فيجب الحمل عليها مجردا
عن القرينة اختلف فيه الاصوليون فصرح جماعة كالقاطعين والرازي بكون المشترك مجملا
عند الاطلاق كما عن الشافعي في احد النقلين وهو واضح على القول بالمجازية واما على القول
بالحقيقة فلان الغالب ارادة المعنى الواحد من المشترك فيلحق موضع الشك وحيث لم يكن
متعينا لصلاحية اللفظ لكل معنى فيجيء الاجمال وقد اشار الى هذا بعض المحققين وحكي عن

الشافعي والغزالي في المستصفى والامام في البرهان والقاضي ان اللفظ ظاهر في الجميع عند
الاطلاق لوجوه الاول اصالة وجوب حمل اللفظ على المعنى الحقيقي الثاني انه لو لم يحمل على الجميع
فلا ان لا يحمل على شيء او يحمل على واحد معين او على واحد غير معين والثلثة كلها باطلة فتعين
الاول اما بطلان الاول فللزوم الغاء اللفظ وخلوه عن الفائدة وهو معلوم البطلان الثاني
فلانه ان كان من جهة اللفظ فليس فيه ما يدل عليه وان كان من جهة غيره فالمفروض عدمه وان
كان لا عن سبب فهو ترجيح بلا مرجح وهو قبيح واما بطلان الثالث فللزومه الاجمال وهو بعيد
من حال الشرع ولان الغالب البيان فيلحق موضع الشك بمحل الغرض به لا يتصور البيان فيه الا
بالحمل على الجميع الثالث انه احوط لان الشارع اذا قال افتر بعين واقر بجميع معانيه حصل القطع با
لخروج عن العهدة والامتثال ولا كذلك لو اقتصر على بعض المعاني الرابع جملة من الايات الشريفة منها
قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال
والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب لان المراد من السجود وضع الجبهة وهو يحصل
كثير من الناس والخشوع والانقياد وهو يحصل ما عداهم ممن اشير اليه في الاية الشريفة ومنها قوله
تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فان المراد الطهر والحيض فان الجمهور متعبدة بكل واحد
منهما بدلا عن الاخر وحيث ما دار احتيج اليه الخامس قول سيبويه من ان قول الانسان لغيره
الويل له دعاء وخبر دال في الجميع نقلا اما الاول فللمنع من كليته بحيث يشمل المقام اذ لا دليل عليها من
اجماع اذ المسئلة خلافية ولا عقل ولا لغة على ان ذلك على القول بجواز ارادة المعنيين الحقيقيين
من اللفظ الواحد وقد تقدم الكلام فيه واما الثاني فللزوم الحمل على واحد غير معين في كلم القائل
الاجمال وهو بعيد من حال الشرع قلنا اي بعد فيه اذ التضمن مصلحة على انه لا بعد فيه على القول بانه
الاستعمال في المعاني الحقيقة ثم وقولكم الغالب البيان اه قلنا كما ان الغالب عدم استعمال المشترك
في جميع معانيه ثم انحصر البيان في ارادة الجميع ثم لا مكان ارادة القدر المشترك مجازا فان قلت
الاصل عدم المجاز قلنا الاصل عدم الاستعمال المشترك في معانيه واما الثالث فلانه لا دليل على
كون اللفظ ظاهر الدلالة على ارادة الجميع الذي هو المقصود في المقام لا يقال اذا ثبت تعلق الحكم بالجميع
فلا فائدة في البحث في انه من ظاهر اللفظ او من دليل الاحتياط لانا نقول كيف لا فائدة والحال انه
لو كان من ظاهر اللفظ لوجب الحمل على العموم حيثما اطلق مجردا عن القرينة سواء كان في مقام الطلب
او الاخبار وحيثما اذا كان من جهة الاحتياط فانه لا يجب الحمل على العموم الا في مقام الطلب

واما بطلان

لو كان من ظاهر اللفظ يحصل التعارض لو دل دليل على نفي الحكم من بعض المعاني واما اذا كان
من جهة الاحتياط فلا وهو واضح واما الرابع فللمنع من دلالة الايات المذكورة على محل البحث
اما الاية الاولى فلانا نمنع من كون لفظ الصلوة مشتركا بين المعنيين ولو سلم فنمنع ارادتهما معا
من لفظ واحد في الاية الشريفة ولو سلم فنمنع من كون الارادة من ظاهر اللفظ دون القرينة
اما الاول فظ على القول بثبوت الحقيقة الشرعية قبل نزول الاية الشريفة واما على القول بالعدم
فلعدم الدليل على الاشتراك والمشهور ان الصلوة لغة الدعاء فيجب ان يكون مجازا في غيره فلانه
خير من الاشتراك ودعوى الاصطلاح تبادر المعنيين منه ضعيف قطعا واما الثاني فلاحتمال ان
يراد من الصلوة معنى كليا يحصل من المعطوف والمعطوف عليه وهو التعظيم واظهار الشرف
كما صرح به الطبرسي والبيضاوي واشار اليه الفيروزابادي والقنوي وايضا يحتمل اضمارها
لفظا يصلي قبل العطف كما في قوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض فان التقدير فيه نحن بما عندنا
راضون وعلى هذا اريد المعنيان من لفظين احدهما مقدر والاخر ملفوظ وقد صرح جماعة بذلك كما
قيل لا يبقى هذا ان الاحتمالان معارضان باصالة عدم المجاز والاضمار ونبه في دفع الثاني
ان اضمار الفعل من غير المعنى غير جائز والفعل المذكور لا يصلح للتفسير لمخالفة معناه لمعنى المقدر
لانا نقول الاصلان معارضان باصالة عدم استعمال المشترك في معانيه وقيل ان المعتبر في المفسر
التوافق في اللفظ دون المعنى هنا وتحقيق لزوم الاضمار انه لولاه لزم العطف على اسم ان
قبل مضي الخبر ولم يرض به البصريون للزومهم توارد العاملين على معمول واحد وهو باطل قال نجم الائمة
لان عوامل النحو كالمؤثر الحقيقي عندهم والاثر الواحد لا يصدر عن مؤثرين مستقلين في التاثير
كما بين في الاصول لانه يستغنى بكل واحد منهما عن الاخر فيلزم من احتياجه اليهما استغنائه
عنهما انتهى لكن هذا على رفع الملئكة بالابتداء واما على تقدير نصبه او عطفه على المحل فلا يتم
هذا الوجه لكن تقالة في المعارج وعلى قراءة النصب يكون الاضمار ادخل في التعظيم ثم انه على تقدير
عدم الاضمار يمكن ان يقال ان يصلون في التقدير يكون لانه مسند الى جمع منهم واما الثالث فلوجود القرينة
وهو ما تقدم اليه الاشارة وان منع من كونها قرينة منعنا من الاستعمال في جميع المعاني واما
الثانية فللمنع من كون السجود مشتركا بين المعنيين المتقدمين بل هو حقيقة في وضع الجبهة
لتبادره وصحة السلب عن غيره سلمنا الاشتراك لكن يحتمل ان يراد منه مطلق الخضوع القهري
والتكويني وهو متحقق في جميع ما ذكر في الاية ولعل التخصيص بكثير من الناس لتحقق الخضوع

التكويني فيهم لاجل زيادة فهم او بالمقابل في قوله وكثير حق عليه العذاب بينهما على الى ان بعضهم
ادنى من الدواب والنبات والجماد ويحتمل ايضا اضمار لفظ يسجد قبل عطف كثير من الناس
وتفسير المحذوف المذكور كما في الاية السابقة وربما قيل ان حرف العطف بمنزلة تكرير
العامل فيكون ارادة الناس لا بالفاظ المختلفة بل تحكى غلبة اتفاق الفقهاء ورده البيضاوي بالمنع منه
قال وعلى فرض التسليم هو بمثابته سلمنا ارادة المعنيين لكن لم يرد جميع معانيه اذ قيل ان السجود معان
سلمنا اراد جميع معانيه لكنها بالقرينة ولو منع منها لمنعنا اصل الاستعمال فيهما واما الاية الثالثة
فللمنع من ارادة المعنيين منها مطلقا او من ظاهر اللفظ ويحكى عن ابي هاشم انه ادعى ان الله تعالى تكلم بالاية
الشريفة مرتين مرتين وان لم يثبت في المصحف واما في الخامس فلاحتمال ان يكون قصد سيبويه
الوضع للمعنيين لا لزوم ارادتهما معا مفتاح اذا منع من اللفظ المشترك على معانيه بلا قرينة كما
هو التحقيق كان اللازم حينئذ مطلق التوقف في الدلالة والرجوع الى ما يقتضيه القواعد العقلية
ولكن غلب استعماله في احد المعنيين فهل يجوز الحمل عليه بمجرد تلك الغلبة او لا التحقيق الاول لان
الغلبة يوجب الظن بارادته فتكون قرينة على التعيين فتعتبر ولا يشترط عند اهل اللسان كون
القرينة مفيدة للعلم بارادة خلاف الظاهر بل لو كانت ارادة مفيدة الظن الاقوى من اللفظ كانت
معتبرة وصارفة الى خلافه وبذلك جارت عادتهم واستمرت طريقتهم فلا يجوز العدول عن طريقتهم
ولا العدول عن قواعدهم نعم لو علم بعدم تحقق الغلبة التي هي المناط في التعيين في زمان التكلم باللفظ
المشترك كان اللازم التوقف وكذا فيما اذا تحققت في زمانه وعلم بعدم اطلاع المتكلم عليها لان
القرينة انما تعتبر اذا كان المتكلم ملتفتا اليها لا انه يجعلها دليلا على مراده واما اذا شك في التحقق و
الاطلاع فالذي يقتضيه اصالة عدم الحادث وتاخره وعدمها فيتوقف ايضا اللهم الا ان يعلم
بثبوت غلبة ما في زمان التكلم بالاطلاع فالذي المتكلم عليها كما هو الغالب ويحصل الشك في كونها
هذه الغلبة او غيرها فانه يحكم ح بالاخذ بالغالب ولما ذكر يمكن الحكم بارادة خصوص احد
المسميين باسم كزرارة مثلا اذا شاع وكثر استعماله فيه سواء كان باعتبار الرواية عنه او باعتبار
كثرة اسناد الاحكام اليه لان الفرض من قبيل اللفظ المشترك اذ الاشتراك لا يختص باسماء الاجناس
فلو قيل زرارة كان المراد ابن اعين ولو قيل العلامة كان المراد الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي و
لكن لا يخفى ان الغلبة يختلف بالاعتبارات فلابد من التامل التام حتى لا يحصل الغلط ويقع
الابهام القول في الحقيقة والمجاز مقدمتان الاولى قد تصدى جماعة لبيان معنى الحقيقة والمجاز

في الحقيقة والمجاز

لعله منهم العلامة في نهـ فقال الحقيقة في اللغة فعيلة من الحق وهو الثابت لانه مقابل الباطل وهو المعدوم
فيكون الحق هو الثابت ويقال الحق لدائم الثبوت وللواجب وللقول المطابق اذا نسب الامر اليه ولو
انعكست النسبة قيل صدق والفعيل يأتي بمعنى الفاعل كالعليم والرحيم وبمعنى المفعول كالقتيل و
الجريح فان عنى بها هنا الاول كان معنى الحقيقة الثابتة وان عنى الثاني كان معناها المثبتة والتا
لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية العرفية فلا يقال شاة اكيلة ولا نطيحة واما المجاز فانه مفعل
من الجواز اعني التعدي والعبور يقال جزت موضع كذا او من الجواز المقابل للوجوب والامتناع وهو
في الحقيقة راجع الى الاول فان غير الواجب والممتنع متردد بينهما كانه ينتقل الى الاخر وسمي المجاز
اللفظ لذلك فانه نقل من معناه الحقيقي الى معناه المجازي فكانه جاز موضعه فسمي مجازا الثانية
اختلف عبارات القوم في تعريف الحقيقة والمجاز ففي الذريعة اللفظ الموضوع يوصف بانه حقيقة هو ان يراد
به ما وضع ذلك لافادته اما في لغة او عرف او شرع ومتى تأملت ما حددت به الحقيقة وجدت ما ذكرنا
اسلم وابعد من القدح وحد المجاز هو اللفظ الذي اريد به ما لم يوضع لافادته في لغة ولا عرف ولا
شرع وفي العدة حد الحقيقة ما افيد بها ما وضع له في اللغة ومن حقها ان يكون لفظها منتظما لمعناه من
غير زيادة ولا نقصان ولا نقل ولا الى غير موضعه واما المجاز فهو ما افيد به ما لم يوضع له في اللغة و
من حقه ان يكون لفظه لا ينتظم معناه الا بزيادة او نقصان او يوضع في غير موضعه وفي الغنية
الحقيقة عبارة من اللفظ الذي اريد به ما وضع له لافادته اما في لغة او عرف او شرع والمجاز بالعكس
من ذلك وفي المعارج اظهر ما قيل في الحقيقة هي كل لفظ اريد بها ما وضعت له في اصل الاصطلاح الذي
وقع التخاطب به والمجاز هو كل لفظ اريد بها غير ما وضعت له في اصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب
به لعلاقة بينهما وفي المبادي الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له في الاصطلاح الذي وقع التخاطب
والمجاز استعماله في غير ما وضع له في اصل تلك المواضعة وفي التهذيب المراد من الحقيقة اللفظ المستعمل
فيما وضع له في اللغة التي وقع التخاطب بها والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لاجل مناسبته
لما وضع له اللفظ وفي نهـ اعلم ان الحقيقة والمجاز متقابلان وصدق احدهما يمنع من الاخر وقد
اختلف الناس في حد الحقيقة فقال الشيخان ابو علي وابو هاشم الحقيقة ما انتظم لفظها معناها من
غير زيادة ولا نقصان ولا نقل واختاره ابو عبد الله البصري اولا ويكون المجاز هو الذي لا
ينتظم لفظه معناه اما لزيادة او نقصان او نقل وقال ابو عبد الله البصري اخيرا الحقيقة ما افيد بها
ما وضعت له والمجاز ما افيد به غير ما وضع له ونقله فخر الدين عنه ونقل ابو الحسين البصري عنه في التعريف

الاخير

الاخير ان الحقيقة هي ما افيد بها ما وضعت له في اللغة التي بها التكلم سواء كان ذلك في اصل اللغة او في عرف
الشرع او في عرف الاستعمال وقال ابن جني الحقيقة ما اقرت في الاستعمال على اصل وضعه في اللغة والمجاز
ما كان بضد ذلك وقال عبد القاهر الحقيقة كل كلمة اريد بها عين ما وقعت له في وضع واضع وقوعا لا يستند
فيه الى غيره كالاسد للبهيمة المخصوصة والمجاز كل ما اريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة بين
الثاني والاول وقال ابو الحسين البصري الحقيقة ما افيد بها العلاقة بينه وبين الاول والاخير لم يذكره
ولا يتبعه والاكان وهو تعاحيد بها وفي المنية الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقعت
المخاطبة بها من حيث هو كذلك والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في اللغة التي وقعت بها المخاطبة لا
مناسبتها لما وضع له من حيث هو كذلك وفي الزبدة الحقيقة لفظ مستعمل في وضع اول والمجاز في غيره وفي الا
الحقيقة في اصطلاح الاصوليين هو اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا في اللغة كالاسد المستعمل في وضع اول
الحيوان الشجاع العريض الاعالي والانسان في الحيوان الناطق وان شئت قلت الحقيقة على وجه يعم الحقيقة العرفية
والشرعية قلت الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا في الاصطلاح الذي به التخاطب واما المجاز فهو
مخصوص في اصطلاح الاصوليين بانتقال اللفظ من جهة الحقيقة الى غيرها ومن اعتقد كون المجاز وضعيا
قال وهو اللفظ المتواضع على استعماله في غير ما وضع له اولا في اللغة لما بينهما من التعلق ومن لم يعتقد
كونه وضعيا يبقي الحد بحاله ويبدل المتواضع عليه بالمستعمل وان اردت تحديده على وجه يعم المجاز العرفي
والشرعي قلت هو اللفظ المتواضع على استعماله او المستعمل في غير ما وضع له في الاصطلاح الذي به التخاطب
لما بينهما من التعلق وفي المختصر الحقيقة اللفظ المستعمل في وضع اول والمجاز المستعمل في غير وضع اول على
وجه يصح وفي مختصر المفتاح للقزويني الحقيقة الكلمة المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح به التخاطب
المجاز المفرد هو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في اصطلاح به التخاطب على وجه يصح وزاد في المطول
مع قرينة عدم ارادته والامر في هذا الاختلاف سهل كما لا يخفى وينبغي التنبيه على امرين الاول اعلم ان
قد استفيد من هذه التعاريف ان اللفظ الموضوع للمعنى لا يوصف بالحقيقة والمجاز قبل الاستعمال
وقد صرح به العلامة وكثير قال وهو كذلك بل لا يوجد بعده معظم فوائد الوضع الثاني اعلم ان الاعلام
كزيد وعمرو وبكر لا يتصف بالحقيقة اللغوية ولا بالمجاز اما الاول فلان الوضع فيها ليس من الواضع للغة
بل من احاد الاشخاص فان زيدا مثلا لم يضعه واضع اللغة المسمى بل وضعه والده له وهو واضع فلا يكون
حقيقة لغوية لان الشرط فيها ان يكون الوضع مستندا الى واضع اللغة ثم بل اما الثاني فلان الاستعمال في معناها
ليس باعتبار المناسبة للمعنى اللغوي ولعل من قال ان الاعلام لا يتصف بالحقيقة والمجاز كالرازي والآمدي

وان الحمل على غير المجاز قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة

على ما يحكى ارادة ما ذكرناه والا فلا معنى لنفي كونها حقايق في معانيها المشتهرة بحيث يصدق تعريف الحقيقة
عليها كما لا يخفى وقد صرح بما ذكرناه السيد عميد الدين وحكي عن الغزالي في شرح الصفة دعوى انها فيها با
لمجازية ولعل الوجه فيه ان اكثرها منقول من اللغة الى معانيها المتعارفة بل كلها على ما حكي عن سيبويه من
الاعلام كلها منقولة فيكون مجازية وفيه نظر واضح ومنها ان الخطاب الشرعي بل كل كلام بليغ المجاز
اذ كان معناه الحقيقي حين الخطاب معلوما وعلم تجريده عن القرينة لوجب الحمل عليه فلا يبقى حمله على المجاز
من القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة كما صرح به السيد في الذريعة والشيخ في العدة وابن زهرة في الغنية
والمحقق في المعارج والعلامة في يب وغيرها بل عليه اجماع الاصوليين وهذا احسن ما عن قولهم المجاز على خلاف الاصل
وان الاصل في الاستعمال الحقيقة واحتجوا عليه بوجوه الاول الاجماع وقد حكاه في النهاية الثاني ما ذكره في
واشار اليه في النهاية من ان واضع اللغة وضع اللفظ للدلالة على معناه فكان عند الاطلاق اريد به ذلك
المعنى فلو لم يفد عند الاطلاق لكان ناقضا الثالث ما ذكره بعض الافاضل واشار اليه في الذريعة والغنية من
ان المعنى الحقيقي هو الظاهر من اللفظ عند الاطلاق فيتعين ارادته في كلام الحكيم لان ارادة في كلام الحكيم الاخر ارادة
غير الظاهر من دون نصب قرينة يستلزم الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق كما صرح به في المسالك وادعي الاجماع عليه
في كلام بعض الاجلة وقد قال تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم ولما ورد من ان الله سبحانه اجل من
ان يخاطب قوما ويريد منهم خلاف ما هو بلسانهم وما يفهمونه الرابع ما ذكره العلامة في يب وغيره من انه لو تجرد اللفظ
عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته وهو المطلوب او على مجازه وهو ممتنع لان شرط حمله على المجاز القرينة فان الواضع لو امر
بحمله على مجازه عند التجرد كان حقيقة اذ هو معناها او عليهما معا وهو ممتنع والا لكان حقيقة في ذلك المجموع
لو قال احملوه عليها ولو قال احملوه اما على هذا كان مشتركا او لا على واحد منهما وهو ممتنع والا لكان مهملا
الخامس ما ذكره بعض الافاضل من انه لو لم يجب الحمل على الحقيقة لوجب التوقف او الحمل على المجاز وكلاهما
باطل اما الاول فلان وجوب التوقف لا يكون الا لاجمال اللفظ وتردد الذهن في تعيين المراد فيكون الالفاظ
باسرها مجملة مترددة بين معانيها ومجازاتها ابدا وما يكذبه الوجدان وكذا الاتفاق على وضوح الالفاظ بحكم
الدلالة وعدم الانحصار في المجمل واما الثاني فلانه يقتضي كون المجاز اظهر في كلام العرب فلا لازم اما
وفساده ظاهر من المتبع ان تعيين الواضع اللفظ لمعنى ثم يكون استعماله فيما لم يوضع له اسلم في ذلك اللفظ
لا يقتضي ان المجاز اغلب في كلام العرب فاللازم اما الحمل عليه او التوقف اما الاول فلوجهين الاول ما حكي
من تصريح جماعة من اهل اللغة منهم ابن جني وابن درستويه بان اكثر اللغات مجازية ويؤيده ان احدها
ما قيل من ان الفقهاء واكثر الاصوليين كثيرا ما يذكرون ذلك اكثر اللغة الثاني الاستقراء فان الغالب

على العمومات التخصيص حتى اشتهر ما من عام الا وقد خص والغالب على الاوامر والنواهي الاستعمال في غير
الوجوب والحرمة ولذا توقف جماعة في الحمل عليهما والغالب على المعارف عدا الاعلام العهدية بناء على ان
الوضع والموضوع له فيهما عامان والمستعمل فيه خاص والغالب على اسماء الاجناس الاستعمال في الافراد
مع ارادة الخصوصية من نفس اللفظ وهو مجاز والغالب اسما الاسناد الى التجوز نحو مات زيد وقد حكي
عن ابن جني الاستدلال بهذا على ما ادعاه فقال وذلك انك اذا قلت قام زيد اقتضى الفعل افادة الجنس وهو يتناول
جميع الافراد فيلزم وجود كل فرد من افراد القيام من زيد وهو معلوم البطلان واذا قلت ضربت زيدا
كان مجازا من حيث انك ضربت بعضه لا جميعه بل الحقيقة ضربت رأسه لم يكن قد ضربته من جميع جوانبه
فههنا مجاز اخر فانك اذا قلت رأيت زيدا او ضربته فرئيا اليه اشارة الى هذه الجملة المشاهدة لتطرق
الزيادة والنقصان والتبدل عليها وانما هو اجزاء اصلية لا يحتويها شيء من ذلك فلعل تلك الاجزاء
لم يقع عليها الرؤية ولا الضرب انتهى ولكثرة المنقولات اللغوية والعرفية والشرعية مع كون الغالب في النقل
حصوله بغلبة الاستعمال لا بالوضع الابتدائي ولان الفاظ القرآن والحديث في اعلا طبقات البلاغة
وان فيهما بلاغة الكلام وارتقاءه ليس الا لاشتماله على اللطائف والنكات الزائدة التي لا تحصل الا
بوجود الاستعارات والكنايات او بعده ذلك يكون الكلام مفيدا لاصل المقصود من دون اعتبار
امر زائد عليه فلا يكون بليغا فكان المجاز هو الغالب فيهما كما في كلام الخطباء والبلغاء والشعراء فانهم
هو الذي لما ارادوا ان يكون كلامهم مرتفعا عن كلام غيرهم ولا يحصل ذلك الا بترك الالفاظ
المتداولة والحقايق المعقولة عمدوا الى المجازات الرائقة والاستعارات الفائقة فاكثروا منها
في استعمالاتهم حتى صارت هي الغالب على كلامهم ولان فرض وجود معنى حقيقي بلا مجاز نادر في
الغاية فاذا تتبعت وجدت ان لكل معنى حقيقي معان مجازية ولان اكثر اللغات المثبتة في كتب اللغة
مجازات واما الثاني فلما اشتهر بينهم من ان الفرد المشكوك فيه يلحق بالغالب ولذا اختار ابو يوسف في
تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح الحمل على الاخير او لتعارض رجحان الحقيقة باعتبار الاصل مع رجحان
المجاز باعتبار الغلبة ولذا توقف اكثر الاصوليين في المسألة المزبورة لانا نقول هذه المناقشة سنة في
جدا لان غلبة المجاز ممنوع والوجهان المذكوران لاثباتها لا يصلحان له اما الاول فلمعارضته بانكار المعظم
فلا يثبت بل صرح ابن التلمساني في شرح المعالم بان الغالب هو ما ذكر ولعله بالترجيح للنفي لانه لا الاولوية بل العكس
اولى لان شهادة الاثبات مقدمة على شهادة النفي على انا نمنع من انكار المعظم لذلك وقولهم الاصل في
الاستعمال الحقيقة لا يدل عليها لانا قد نبين دعوى الغلبة ودعوى الاصالة المزبورة وقد جمع بينهما

ابو حنيفة في مسئلة تعارض الحقيقة والمجاز الراجح حيث قدم الحقيقة وما ذكره ابن الشيخ لا يقاوم ما
ذكره هؤلاء الجماعة لكثرتهم وعدم ثبوت كون الشيخ ممن يعتمد عليه لانا نقول لا نم ان كل اثبات
مقدم على النفي نعم لو كان النفي من جهة عدم الوجدان كان الاثبات مقدما على ان الاثبات في مثل
المقام مما ينبغي اطلاع الكل عليه عادة فاختصاص نادر بالاطلاع عليه مع تساوي الكل بعيد ان لم
يكن محالا عاديا وعلى هذا فعدم الوجدان من الشهود يرجح دعوى وجدان هؤلاء فكيف بوجدانهم
العدم واما المنع من انكار المنكر فليس بمحله جدا فان التتبع في كلماتهم يكشف عما ذكرناه وذلك لان
منهم من انكره وهو قوم كما حكى بل يحكى عن الظاهرية ومنهم من صرح بوقوعه في السنة وهو ابو بكر بن داود
الاصفهاني ومنهم من صرح بان المجاز ليس غالبا وهو العلامة في النهاية ومنهم من صرح بان مجرد الاستعمال يدل على
الحقيقة وهو السيد المرتضى وابن زهرة واستندا في ذلك الى غلبة الحقيقة ومنهم من صرح بان الاصل
حمل اللفظ على الحقيقة اذ لو كان المجاز غالبا لما صح ما ذكره فان مذهبهم في تعارض الحقيقة والمجاز
الراجح التوقف هذا ويحتمل كلام من ادعى ان اكثر اللغات مجازات وجوها احدها ان المعاني
المجازية في اللغة اكثر من المعاني الحقيقية بمعنى ان ما يصح استعمال اللفظ فيه مجازا او ان يستعمل فيه
اكثر مما يصح استعماله فيه حقيقة قال بعض الافاضل وينبغي القطع بغلبة المجاز بهذا المعنى وثانيها ان
ما استعمل فيه اللفظ مجازا اكثر مما استعمل فيه حقيقة قال بعض الافاضل الظاهر ثبوت الغلبة بهذا المعنى
ان الغالب في الالفاظ اتحاد الحقيقة وتعدد المجاز وثالثها ان اكثر المعاني المثبتة في كتب اللغة
مجازات قال بعض الافاضل الظاهر ثبوت هذه الغلبة ومع هذه الاحتمالات كيف يبقى وثوق بشهادة
الاثبات حتى يعارض بها شهادة النفي فان قلت هذه الاحتمالات بعيدة عن الكلام المثبت والمعتبر
في الشهادة ظاهر العبارة قلت الحمل على الظاهر يقتضي عدم الحمل عليه فتأمل واما الثاني فللمنع من شهادة
الاستقراء بغلبة المجاز على الحقيقة بل الامر بالعكس اذ لا ريب في ان اكثر الاستعمالات التي تدور بين الناس
في محاوراتهم ومخاطباتهم ليست بمجازات وان كان استعمالات اهل الناس كالخطباء والشعراء وكذلك
على ما ادعاه بعضهم فيما حكي عنه وذلك فيما يختص بهم من الخطب والاشعار المطلقا وفيما اشار اليه ما ذكره
بعض الافاضل واما غلبة التخصيص في العمومات فلا يستلزم غلبة التجوز في ساير الالفاظ وفي الفاظ
العامة من جهة اخرى ثم ان الكل انما على تقدير كون استعمال العام في الباقي بعد التخصيص مجازا واما على
كون استعمال العام في الباقي بعد التخصيص مجازا واما على تقدير القول بالحقيقة فلا اشكال اصلا و
اما غلبة استعمال الاوامر والنواهي في غير الوجوب والحرمة ممنوع يتوقف على جامعة العرب بينهما معا

في ان اكثر اللغات مجازات

بغلبة

مذهب الاكثر الى الحمل على الحقيقة بناء على ان الوضع فيها عام والموضوع له خاص وكذا غلبة التجوز في اسماء
الاجناس لعدم معلومية استعمالها في الافراد مع ارادة الخصوصية منها لجواز استعمالها في المفاهيم الكلية
وارادة الخصوصية من الخارج وهو حقيقة واما ذكره ابن جني اولا فقد اجاب عنه في بيان المصنف
دال على الماهية من حيث هي هي ولا استلزام وحدة ولا كثرة واما ما ذكره ثانيا فقد اجاب عنه في
ايضا بان التجوز في مثل ذلك واقع في النسبة دون الطرفين وقد يمنع من التجوز في النسبة ايضا لجواز
ان يقع ان ضربت زيدا مثلا موضوع للاعم من ضرب مجموعه وضرب بعضه قال بعض الاصوليين
مما حكي عنه الافعال في وضع اللغة تنقسم الى ما يقتضي الاستيعاب كالغسل فاذا قال غسلت راسي كان
ظاهرا في الاستيعاب والى ما لا يقتضيه كالضرب فاذا قال ضربت راس فلان لم يقتض الاستيعاب واما
غلبة المنقولات فان تمت فليس فيها شهادة بغلبة المجاز لان سبقها بالتجوز معارض بغلبة استعمالها
بعد النقل في المعنى الحقيقي واما دعوى غلبة المجاز في الفاظ الكتاب والسنة باعتبار بلاغتهما
والفصاحة حتى تلزم التجوز فلا يخفى ضعفها لمنع الملازمة اذ ليس من شرط بلاغة الكلام خلوه عن الحقيقة
ولا وروده على سبيل المجاز والاستعارة فان مناط البلاغة في الكلام مطابقته لمقتضى الحال مع حسن
النظم والتاليف وسلامته عما يخل بالفصاحة ولا ريب ان هذا يحصل بالمجاز فكذا بالحقيقة بل قد
لا يحصل الا بها كما اذا كان المقام مقام البيان والتوضيح فان المطابقة لمقتضى الحال لا يكاد يتحقق
فيها الا بالحقيقة والتصريح كيف ولو كان استعمال الحقيقة منافيا للبلاغة لزم ان لا يكون الكتاب
الكريم مشتملا عليها اصلا او لا يكون الكتاب بتمامه بليغا وكلاهما باطل بالضرورة فان القرآن
في اعلى طبقات البلاغة الذي هو حد الاعجاز ومع ذلك فليس مقصورا على المجاز بل ما يرى من استعماله
على الحقيقة بل هو فيه اكثر من ان يحصى لا يقال ليس المراد التلازم بين البلاغة والمجاز وانما المراد
غلبة حصولها به وهذا القدر كاف في دعوى غلبة التجوز في الكتاب والسنة لانا نقول لا نسلم هذا
ايضا خصوصا في كلام الشارع كما ذكره بعض الافاضل وادعى ان الغالب في الفاظ القرآن والحديث
الحقيقة دون المجاز فيها قليل محتجا بان الغرض الاصلي فيها هو البيان والاعلام دون الاجمال والالغاز
والمناسب لهذا الغرض استعمال الحقيقة دون المجاز ثم انا نمنع من كون جميع الفاظ الاحاديث في اعلى
طبقات البلاغة فان التتبع في الاخبار يكشف عن ان البناء على افهام الراوي بمقدار فهمه وحوالة
الى مراعاة القاعدة العربية وقد يحكى عن بعض الاصحاب الاعتذار عن هذا بما ذكرناه على ان
جملة من الاخبار منقولة بالمعنى ولا يلزم فيه مراعاة البلاغة ثم انه لو سلم غلبة المجاز فيمنع من استلزامها

منع حمل اللفظ على الحقيقة والا لما صح حمل العمومات على ظاهرها وكان اللازم فيها التخصيص لشيوع
غلبته حتى اشتهر ما من عام الا وقد خص وهو باطل بالاتفاق والجميع على وجوب حمل صيغ العموم على
حقيقتها ما لم يظهر المخصص ولم يلتفت احد الى شيوع التخصيص وكثرته ولاجله منعا عن الحمل على
الحقيقة كذا قاله بعض الافاضل قال فان قيل ما بال الغلبة ههنا لا توجب تقديم الغالب و
ترجيحه ونحن نرى انهم يستبعدون البيان عن المقام وما الفرق بين هذه الغلبة وغيرها حتى اختلفا
في اقتضاء التقديم وعدمه قلنا لعل الفرق ان الغلبة المقتضية للترجيح هي الغلبة الشخصية وغلبة المجاز
ليست كذلك فانها غلبة جنسية لا شخصية ضرورة ان الغالب على الحقيقة هو جنس المجاز لا كل مجاز
انتهى سلمنا ان الاصل في الغلبة المنع من الحمل على الحقيقة ولكن ما قدمناه من الدليل على لزوم الحمل
على الحقيقة [illegible] وهو اولى بالترجيح قطعا تنبيه اذا اطلق اللفظ الذي له معنى حقيقي وعلم
بتجرده عن القرينة فلا يخلو اما ان يحصل الظن المعتبر بتجرده عنها او لا بل يحصل الشك بالمعنى المتعارف
فيه فان كان الاول فلا اشكال ولا خلاف بين المحققين على الظاهر في لزوم الحمل على الحقيقة ح لحصول
الظن بالمراد من اللفظ المذكور وهو حجة قطعا وان لم نقل باصالة حجية كل ظن لان الظن المستند الى
ظاهر اللفظ المعتبر من خصوص قام القاطع على حجيته بالخصوص وهو الاجماع المستفاد من سيرة
العقلاء كما لا يخفى وان كان الثاني فهل يلزم ح الحمل على الحقيقة تعبدا فيكون الاصل فيما اذا تعارض
الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح وحصل الشك في المراد الحمل على الحقيقة كما ذهب اليه بعض وكذلك
يكون الاصل فيما اذا تعقب الاستثناء جملا متعاطفة بعض كلام العلماء من الجهال مجالس الكلام
الا انها اختصاص الاستثناء بالاخيرة ولزوم حمل العموم فيما عداها من الجمل المتقدمة عليها على
معناه الحقيقي كما عليه بعض وكذلك يكون الاصل فيما اذا ورد خطابان احدهما ظاهر في معنى باعتبار
الوضع والاخر محتمل له احتمالا لان احدهما يوجب صرف الظاهر الى خلافه والاخر اقوى نحو ان يقول
لا يجب عليك ضرب زيد ثم يقول اضرب زيدا قلنا ان صيغة افعل مشتركة بين الوجوب والاباحة
الحمل على الاظهر والحقيقة او يلزم التوقف وعدم الحمل على الحقيقة فيكون الحمل عليها مشروطا بالظن
عدم القرينة وعلى الاول يكون مشروطا بعدم ظهور القرينة على ذلك يستفاد من كلام المحققين
الاول ومنهم المحقق الثاني في جامع المقاصد والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة وصاحب
المعالم وسائر الكلام ذلك فانهم حكموا على اختصاص رجوع الاستثناء الواقع بعد الجمل المتعاطفة
الصالح رجوعه الى الجميع بالاخيرة بان الرجوع اليها معلوم والرجوع الى غيرها محل الشك فالا

في الظن بتجرد اللفظ عن القرينة والثالث ... وحكمها

عدم الرجوع

عدم الرجوع اليه لاصالة بقاء العام على ظاهره وحقيقته وان التخصيص خلاف الاصل
فيقتصر فيه على موضع اليقين ويستفاد من العلامة الخوانساري فيما حكي عنه الثاني فانه
منع ما تمسك به اولئك في المسئلة المذكورة وقال ان اصالة الحقيقة لم يثبت لها دليل على حجيتها
وحجيتها بحيث ينفع مثل المقام لان القدر الثابت حجيته ما هو ظاهر ومظنون بالنسبة الى العالم با
لاصطلاح واما ازيد منه فلم يثبت انتهى والمعتمد عندي هو هذا القول لوجوه الاول ان الاصل
بعد عدم معلومية المراد من اللفظ التوقف خرج منه صورة الظن به بالدليل القاطع وهو منتف
في محل البحث فيبقى مندرجا تحته الثاني استصحاب عدم تعلق الحكم بالحقيقة التي شك في ارادتها
ثم الثالث عمومات الكتاب والسنة المانعة من العمل بغير العلم خرج منه بعض الامور ولا دليل
على خروج محل البحث منها فيبقى مندرجا تحتها الرابع ان المعهود من اهل اللسان هو التوقف
وعدم حمل اللفظ على المعنى الحقيقي حيث يحصل الشك بالمعنى المتعارف في ارادته فيجب اتباعهم
للاتفاق على ان المناط في اللغات هو ما عليه اهل اللسان وعدم ثبوت حكم شرعي فيها خالف
ما هم عليه وبعموم قوله عز وجل وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه الاية الخامس انه اذا حصل
الشك في المراد من اللفظ صار من المجمل لان المجمل هو اللفظ الذي لم يتضح دلالته على المراد كما يستفاد
من كلمات القوم والمجمل لا يحمل على شيء من محتملاته بالخصوص الا بعد القرينة فتم لا يقال اطلق
لزوم حمل اللفظ على معناه الحقيقي وان المجاز خلاف الاصل فيجب المصير اليه بالاجماع لانا نقول
لا نسلم ثبوت هذا الاطلاق من جميع بل المتحصل من كلمات جميعهم هو لزوم حمل اللفظ على معناه
الحقيقي في الجملة وهو مسلم واطلاق البعض لو سلم لا يحصل منه الاجماع سلمنا انهم اطلقوا ولكن
الاطلاق ينصرف الى الصورة الغالبة وهي التي يحصل فيها الظن بارادة الحقيقة والملحق بصورة
الشك فيها فلا ينصرف اليها الاطلاق جدا لندرتها كما لا يخفى ولا يقال ان مقتضى وضع الواضع
اللفظ لمعناه حكمه بلزوم الحمل عليه مطلقا خرج منه ظهور القرينة على العدم بالدليل القاطع وهو
منتف في صورة الشك بالمعنى المتعارف في المقام فانا هو باعتبار اطلاق كلام الواضع لانا
نقول لا نسلم ثبوت له اطلاق كلام الواضع لصورة الشك في المقام التي هي محل البحث اذ لم يثبت
من الواضع سوى الوضع وهو بنفسه لا يدل بشيء من الدلالات على لزوم الحمل على الحقيقة
مطلقا ثم سلمنا الشمول ولكن قد بطل بدليل حجية لزوم العمل بهذا الاطلاق وفيه نظر ثم
ولا يقال اللفظ الموضوع يجب حمله على حقيقته بمجرد صدوره من اللافظ كما ان المانع يجب الحكم

لطهارته بمجرد ذلك بنفسه فان ظهرت قرينة على ارادة المجاز وجب العدول عن الحكم المذكور وان لم
يظهر وجب العمل به عملا بالاستصحاب كما انه يجب في الماء المحكوم بطهارته الحكم بالطهارة حيث
يحصل الشك في نجاسته حتى يظهر فالقرينة بمنزلة ورود النجس على الماء وبالجملة الامثال في ان وضع
اللفظ مقتض للحمل على الحقيقة والقرينة مانعة له كما ان عقد النكاح مقتض للزوجية والطلاق
مانع لها وقد ثبت انه يجب العمل بالمقتضي حتى يثبت المانع ومجرد الشك فيه لا يمنع من العمل بالمقتضي
لانا نقول لا نسلم ان صدور اللفظ مقتض للحمل على معناه الحقيقي مطلقا لعدم الدليل عليه بل المقتضي له
هو لزوم حمله عليه حيث يظهر ارادته فلا يجديه ما ذكر مع ان حجية الاستصحاب في امثال هذه المسائل
محل اشكال فتم ولا يقال الغالب حمل اللفظ على معناه الحقيقي الذي يظهر ارادته الا ما [illegible] فلا يصح الحاق
محل البحث بالغالب ولا التمسك بالاستقراء على وجوب الحمل على الحقيقة فيه بل مقتضى الاستقراء
خلافه فتم ولا يقال على ما ذكرت يلزم سد باب الاستفادة من طريق المحاورة والمكاتبة لان عدم
القرينة هنا غير معلوم ومشكوك فيه لاحتمال ان المتكلم والكاتب قد سها عن ذكر القرينة فلا يجب
في الحمل على الحقيقة ولكان مرجوحا عادة بل الاحتمال المساوي الموجب للشك في ارادة الحقيقة
يجب لعادة ولذا ذهب [illegible] الى حجية اصالة عدم القرينة واصالة عدم السهو والخطأ
افادتهما الظن لا لكونهما من الاسباب ككون اليدين من الاسباب المفيدة للملكية ولذا لو ورد خطاب
ممن يكثر منه السهو والغفلة في ذكر القرينة لم يعمل به ولا يحكم بانه اراد المعنى وهذا ايضا كما يشهد
به سيرة العقلاء فهو شاهد قوي على اصل مطلبنا فتم ولا يقال حيث يحصل الشك في وجود القرينة يجب
الحكم بعدمها فيتعين الحمل على الحقيقة لوجود شرطها وهو عدم وجود [illegible] علا بالاستصحاب بعدمها فلان
ان القرينة من الحوادث وقد تقرر ان كل حادث يشك في وجوده فالاصل عدمه وحيث يحكم بعدمها
تعين الحمل على الحقيقة لوجود شرطها وهو عدم وجود قرينة المجاز فلا يشترط في ثبوت هذا الشرط
العلم بل يجوز اثباته بكلما دل الدليل على حجيته ومن جملة اصالة عدم الحادث فان الدليل وهو الاجماع
والعمومات الدالة على حجية الاستصحاب قد دل على حجيته ولا يعارض ما ذكرنا اصالة عدم تعلق
الحكم المتعلق على اللفظ بالمعنى الحقيقي وعدم ارادته لمعارضتهما باصالة عدم التعلق بالمعنى المجازي
وعدم ارادته فيبقى ما ذكرناه من الاصل سليما عن المعارض لانا نقول لا نسلم حجية الاستصحاب في
امثال هذه المسائل حيث لم يحصل منه الظن كما هو المفروض في محل البحث لعدم الدليل عليه والعمومات
الدالة على حجية الاستصحاب لا تشملها لمحل البحث واما مع حصول الظن فهو حجة ولكنه خارج

عن محل البحث سلمنا حجيته مطلقا ولكن اصالة عدم القرينة واستصحابه لا يجري في صورة وجود شيء
يشك في كونه قرينة كما لا يخفى فيجب فيها التوقف وعدم الحمل على الحقيقة واذا ثبت فيها التوقف
ثبت في صورة الشك في اصل وجود القرينة التي يجري فيها الاستصحاب اذ لا قائل بالفصل بين الصورتين
وفيه نظر اما اولا فللمنع من عدم جريان الاستصحاب في الاولى بل هو جار فيها ومرجعه الى اصالة عدم
التفات المتكلم الى كون الشيء الموجود قرينة وعدم جعله قرينة ولا شك انهما من الامور الحادثة التي
يندفع بالاصل في مقام الشك واما ثانيا فلانه معارض بمثله وذلك لان الاستصحاب يجري في الصورة
الثانية كما تقدم اليه الاشارة واذا وجب الحمل على المعنى الحقيقي فيها بحكم الاستصحاب وجب في الصورة
الاولى لعدم القائل بالفصل وهذا اولى بالترجيح لان هذا مثبت الحكم المخالف للاصل ولانه الاول
وقد تقرر ان المثبت مقدم على النافي وايضا طرح هذا مستلزم لطرح الدليل الخالي عن المعارض ولا كذلك
طرح الاول كما لا يخفى نعم قد يقال اصالة عدم القرينة معارضة هنا باصالة عدم تعلق حكم من جهة
الخطاب المفروض بالمكلف وهذه اولى بالترجيح لاعتضادها بالعمومات المانعة عن العمل بغير العلم و
بسيرة اهل اللسان ثم قد يدعى لو كان حمل اللفظ على معناه الحقيقي مشروطا بحصول الظن بارادته لبطل
التمسك باكثر الظواهر الشرعية وهي التي قد عارضها نص ضعيف اذا كانت اقوى دلالة منها لانه بعد
ملاحظتها يحصل الشك في ارادة ظواهرها وذلك معلوم وجدانا واللازم باطل اتفاقا فانهم قد اطلقوا
على وجوب العمل بالظواهر التي قام الدليل على حجيتها وان عارضتها من الروايات الضعيفة ما يوجب الشك
في بقائها على ظاهرها بل لو عارضها ما يوجب الظن بصرفها الى خلافه لا يلتفت اليه ايضا اذا لم يقم من
الشرع دليل على حجيته كظن القياس وظن الشهرة ونحو ذلك وهذا معلوم وهذا من طريقة الاصحاب
الا ترى ان المرتضى ره ومن وافقه في ترك العمل باخبار الاحاد وان كانت صحيحة يحتج بظواهر القرآن و
السنة المتواترة اذا عارضها من الاخبار الضعيفة ما يوجب حملها على خلاف ظاهرها وكذلك القائلون
بعدم حجية الشهرة والخبر الموثق والحسن ونحو ذلك من الامارات التي تفيد الظن لا يلتفتون اليها
اصلا فيما اذا عارضت الظواهر التي قام الدليل على اعتبارها ولا يتوقفون في العمل بها من جهة
معارضتها بما ذكر ولو كان حمل اللفظ على المعنى الحقيقي مشروطا بظهور عدم القرينة لكان الواجب التوقف
في العمل بالظواهر المعارضة بتلك الادلة ولما جاز لهم ان يقولوا [illegible] ومن جوز الصرف بها على اصالة
عدم حجيتها وبقاء الظواهر على حالها لان للخصم ان يقول كما ان الاصل عدم حجيتها كذلك الاصل عدم
حجية تلك الظواهر فيما اذا عارضها تلك الامارات وقد علمنا من حالهم خلاف ذلك وبالجملة الذي

اتفق عليه الاصحاب وقدماء علماء المسلمين قاطبة هو الرجوع الى الظواهر التى قام الشارع على حجيتها
وعدم جواز العدول عنها حتى يثبت الصارف عنها من دليل من الشرع فثبت ان طريقتهم لزوم الحمل
بالظواهر بعينها لا باعتبار كونها كاشفة عن الواقع وليس لاحد ان يقول ان الظنون التى لا يكون
حجة اذا عارضت الظواهر التى ثبت حجيتها لا يفيد الظن او لا يوجب الشك فى ارادة ظاهرها لان
ذلك معلوم البطلان لان افادة الامارة الظن لا يتوقف على حجيتها بل ذلك مرجعه الى الوجدان ونحن نجد
ذلك قطعا فى حجيتها ورد من الشرع ظاهر يجب الاخذ به حتى يثبت الصارف عنه بيقين وان حصل الشك
فى بقائه على ظاهره ولكن على هذا يلزم ان يكون المجتهد عالما اما او ظانا بالحكم الواقعى ويكون عمله
بالظواهر كعمله بالبينة والاقرار وغير ذلك من الاسباب التى لا تكشف عن الواقع وهذا ايضا خلاف
ما يستفاد من طريقتهم فان المجتهد عندهم ظان بالحكم الواقعى كما لا يخفى فتأمل والتحقيق ان يقال ان الذى
يقتضيه الاصل هو لزوم العمل بظواهر الالفاظ اذا حصل هناك الظن بالواقع وبارادة المتكلم منها
ظاهرها واما اذا حصل الشك فى ذلك فلا يجوز التعويل من باب التعبد لان ذلك طريقة اهل اللسان
الا ان يقوم دليل على لزوم العمل بها تعبدا والقدر الذى ثبت انما هو فيما اذا عارضها ما يوجب او الظن
بخلافها ولم يقم من الشرع دليل على حجيته واما اذا حصل الشك او الظن بما قام الشرع على حجيته كما اذا ورد
فى السنة المتواترة عام مثلا وورد فيها خطاب مجمل يحتمل ان يكون مخصصا وان لا يكون مخصصا فلا بد
من التوقف فى العمل بالعام لان ذلك الخطاب المجمل باعتبار احتماله يوجب الاجمال فى العام فلا يحصل
منه الظن بالواقع ولم يقم دليل على لزوم العمل تعبدا ولا يمكن ان يدعى الاجماع على كلية لزوم العمل بالظواهر
ووجوب حمل اللفظ على حقيقته مطلقا ولو لم يحصل الظن بعدم القرينة لان ذلك مم كان اكثر
المحققين توقفوا فيما اذا تعارض المجاز الراجح مع الحقيقة المرجوحة ولو كان الاجماع ثابتا لكان بناؤهم
عليه اعتبارا فى حينه لا دنيا لان الغرض انه لم يظهر فرق بينه بالجملة ما ذكرناه هو الذى يقتضيه الاصل حتى يقوم
دليل على خلافه مفتاح اذا كان الخطاب حاصلا ذا معنى حقيقى قل استعماله فيه بحيث قارب المهجور
ومعنى مجازى شاع استعماله فيه بحيث قارب النقل وكان المتكلم والمخاطب عالمين بذلك وكان كل
منهما عالما بعلم الاخر به ولم يكن هناك قرينة تفيد احد الامرين فهل يحمل على الاول او على الثانى اختلف فيه
القوم فذهب ابو حنيفة فيما حكى عنه الى لزوم الحمل على الاول وعليه يظهر من جمع قدس سره الميل اليه
وذهب الشافعى فيما حكى عنه الى لزوم الحمل على الثانى وذهب العلامة والسيد عميد الدين والشهيد الثانى فى
تعليقه وصاحب الذخيرة والمحقق الخوانسارى الكل بعدى الصالح المازندرانى والمحدث الكاشانى

والحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح

والبيضاوى

والبيضاوى وغيرهم الى التوقف وعدم الحمل على احد الامرين ويحكى عن الغزالى والشافعى وبالجملة عليه
المعظم وهو لتعارض الظن المستفاد من الغلبة مع الظن المستفاد من الوضع والحقيقة من غير ترجيح
ومع ذلك لا يحصل الظن بالمراد وقد بينا فيما سبق انه اذا لم يحصل الظن بالمراد يجب التوقف ويؤيد
ما ذكرناه مصير المعظم اليه لا يقال يجب حمل اللفظ على المعنى الحقيقى بوجوه الاول ان اللفظ كان اللازم حمله
عليه حالا اعمالا للاستصحاب الثانى انه لو كان غلبة التجوز مانعة عن الحمل عليه للزم عدم حمل الالفاظ الموضوعة
للعموم عليه اذا تجرد عن القرينة فيسقط الاستدلال بها فى جميع الموارد الشرعية وغيرها والتالى باطل فالمقدم
مثله اما الملازمة فلشيوع التجوز فيها كما يظهر من قولهم المشهور ما من عام الا وقد خص واما بطلان التالى
فلاجماع المسلمين بل جميع العقلاء على لزوم حمل الالفاظ العامة المجردة عن القرينة على العموم ولا ينبغى لاحد
التأمل فى ذلك وما هو الا كالتأمل فى الامر البديهى كما لا يخفى الثالث انه لو كانت غلبة التجوز مانعة عن الحمل
على المعنى الحقيقى للزم التوقف فى جميع الالفاظ لصحة استفادة امرين منها والتالى باطل فالمقدم مثله اما
الملازمة فلشيوع التجوز وغلبته حتى صرح جماعة بان اكثر اللغات مجازات واما بطلان التالى فهو غاية
الوضوح والظهور لانا نقول الوجوه المذكورة لا تنهض لاثبات ما ذكر اما الاول فلان العمل بالاستصحاب
يشترط فيه بقاء الموضوع كما قرر فى محله وهذا الشرط هنا غير ممكن التحقق كما لا يخفى سلمنا تحققه ولكن
لا نسلم حجية الاستصحاب فى امثال هذه المسائل كما تقدم اليه الاشارة واما الثانى فلانا نمنع من الملازمة
اذ شيوع التخصيص فى العمومات بحيث صار من المجازات الراجحة المساوى احتمالها لاحتمال الحقيقة ثم
والشيوع فى الجملة لا يستلزم الشيوع المذكور على ان غلبة التخصيص غلبة نوعية لا شخصية والمفروض فى محل
البحث الغلبة الشخصية بمعنى ان يكون للفظ خاص معنى حقيقى قل استعماله فيه وكثر استعماله فى معناه المجازى
لا الغلبة النوعية كما اشار اليه بعض الاعلام سلمنا ولكن نمنع من بطلان التالى ونلتزم بالتوقف فى
العمومات التى لم يثبت تخصيصها اصلا ولكنه نادرة واجماع المسلمين والعقلاء على لزوم العمل بالعمومات
التى ثبت تخصيصها فى الجملة لا نسلط سلمنا ولكن لزوم ترجيح الحقيقة المرجوحة باعتبار الاجماع لا يستلزم
ترجيحها مطلقا وعدم التفات الى الفصل ثم خصوصا مع ملاحظة مصير المعظم الى لزوم التوقف فى محل البحث
واما الثالث فلما تقدم اليه الاشارة ولانا نقول يجب حمل اللفظ على المعنى المجازى لان الغالب حمل اللفظ
عليه فيجب الحاق الفرد المشكوك فيه بالغالب عملا بالاستقراء وبالجملة يحصل من الغلبة المذكورة الظن
بارادة المجاز لانا نقول هذا معارض بظهور الوضع فى ارادة المعنى الحقيقى ولا نم ان الظن الحاصل من
الاستقراء اقوى من هذا فيجب التوقف على انه قد يناقش فى الاستقراء هنا بان الغالب حمل اللفظ

المعنى المجازي مع ظهور القرينة ومحل البحث لم يظهر فيه قرينة فلم يكن من افراده استفهامه فيه
نظر وينبغي التنبيه على امور الاول اذا فرض حصول الظن الاقوى من غلبة المجاز وكان معتبرا عند اهل
اللسان فلا اشكال في تقديم في تقديم المجاز الراجح كما لا اشكال في تقديم الحقيقة المرجوحة اذا احصل الظن
الاقوى من الوضع وليس هذا تفصيلا في المسئلة تحقيق بحيث ويضعف بعدم القائل فظهر ان محل البحث غير الفرض
من الثاني اذا علم بان غلبة المجاز تحققت حين زمان التكلم والخطاب فلا اشكال في لزوم الحمل على الحقيقة
بالمقتضى السالم عن المعارض وهل يلحق به صورة الشك فيه اشكال لعين اصالة تاخر الحادث ومن انه مع
الشك لا يحصل الظن بالمراد فيلزم التوقف الثالث اذا علم تحقق غلبة المجاز في زمان الخطاب والتكلم و
علم بعدم علم المتكلم والمخاطب او احدهما بها فلا اشكال في لزوم الحمل على المعنى الحقيقي الا اذا علم المتكلم بها
وعلم او ظن بالظن المعتبر بعلم المخاطب بها وان كان خطا ففي الحمل عليه ح اشكال وكذا يشكل الحمل عليه حيث
يحصل الشك في علم المتكلم بها من اصالة عدم العلم ومن بعد عدم اطلاعه عليها والمناقشة في حجية اصالة عدم
العلم هنا فتامل مفتاح اعلم انه يحكى في بيب فيما اذا كان للفظ واحد اصطلاحات متعددة بانه يجب على اهل كل
اصطلاح حمله على المصطلح عليه بينهم فانه قال وان تعددت العرفية حمله كل طائفة الخطاب على المتعارف
عليه بينها واحتج عليه بوجهين الاول ان اللفظ عند كل طائفة ظاهر في معنى فيجب الحمل عليه والا لزم
عدالة الظاهر مع ارادة خلاف ظاهره من دون قرينة وهو قبيح وهذا الوجه ذكره في النهاية والمحصول وشرح
بب السيد عميد الدين وحكى عن جميع شارحيه الثاني انه لولا ذلك لوجب الحمل على اصطلاح معين من تلك
الاصطلاحات اجمعها او على معنى اخر خارج عنها والكل باطل فاستحالة ترجيح المرجوح والترجيح بلا مرجح و
القطع باتحاد المعنى المراد من كل طائفة فتعين ان يكون المراد منه بالقياس الى كل طائفة ما يفهمونه من اللفظ
وهو المطلوب وهذا الوجه ذكره سيد الاستاد قدس سره وكتبنا انف العلامة فيما صار اليه ورد الوجهين معا
فانه قال ويتوجه على الاول انه بمجرد ظهور المعنى من اللفظ وتبادره عند المخاطب نظرا الى اصطلاحه لا يتعين
الحمل عليه ولا يقتضي تعينه كيف ولو وجب الحمل بمجرد ذلك يوجب على المتشرعة حمل كلام اهل اللغة على المعنى
الشرعي وعلى اهل اللغة حمل الخطابات الشرعية على المعنى اللغوي ولو وجب الحمل على اهل كل اصطلاح حمل جميع ما يسمعون
على ما يقتضيه عرفهم واصطلاحهم سواء اتحد او تعدد وسواء وافق عرف المتكلم او خالفه وسواء كان الخطاب
معهم او مع غيرهم وذلك مما لم يقل به احد وتفصيل القول فيه ان المخاطب بالخطاب الشرعي ان كان الحاضر
في مجلس خطاب الشارع اما ان يكون واحدا او في حكم الواحد كالجماعة من اهل اصطلاح واحد وجماعة
مختلفين في العرف والاصطلاح وعلى التقديرين فلاصطلاح المتكلم في اللفظ وكان موافقا لاصطلاح المخاطبين

اذا تعدد العرف ولم يتعين ... على ما هو المعتاد ... الثالث

كلا او بعضا قلنا بتقديم عرف المتكلم مطلقا وان لم يوافقه عرف احد من المخاطبين وجب الحمل
عليه وكان المراد من اللفظ الامر واحدا لا اختلاف فيه بالقياس الى المخاطبين وغيرهم من الغائبين
والمعدومين وان كان المخاطب واحدا او جماعة متوافقين في الاصطلاح كان اللفظ محمولا
على عرف المخاطب وكان المعنى المراد من اللفظ متحدا ايضا اذا المفروض عدم الاختلاف في الاصطلاح
المخاطب وهذا بناء على ان خطابات الشارع مختصة بالحاضرين وان حكم الغائبين والمعدومين
مستفاد من النص والاجماع على ثبوت الاشتراك في التكاليف كما هو راي المعظم ان على القول بعموم
الخطاب وتناوله الغائبين والمعدومين ايضا بالاصالة يمتنع فرض اتحاد عرف المخاطب في المسئلة
المفروضة كما لا يخفى وان كان المخاطب جماعة مختلفين في العرف والاصطلاح فقد يتوهم ح ان الواجب
على اهل كل اصطلاح حمل الخطاب على المعنى المتعارف عندهم حيث ان الجميع مخاطبون بالخطاب والمفروض
تقديم اصطلاح المخاطب وهو فاسد من وجوه الاول ان القائلين بتقديم عرف المخاطب انما يقولون
به مع اتحاده او كونه بمنزلة الواحد كالجماعة المتفقة في الاصطلاح اما مع التعدد والاختلاف فالظ
ان لا نزاع في تقديم عرف المتكلم الثاني انه يلزم على هذا كون اللفظ الواحد مستعملا في معان مختلفة
في استعمال واحد وهو على تقدير جوازه امر مستبعد مخالف للمعهود من الاستعمالات فلا يحمل اللفظ
عليه الثالث لزوم الاختلاف فانه اذا حمل كل طائفة الخطاب على عرفها واصطلاحها لزم تكليفا بمقتضى
ذلك العرف والاصطلاح فيلزم اختلاف التكليف باختلاف العرف والاصطلاح وهو باطل قطعا
لاتحاد حكم المخلفين واشتراك والتكليف بينهم بالنص والاجماع لا يقال اختلاف التكليف جائز بل واقع
فان تكليف المختار غير تكليف المضطر وتكليف الحاضر غير تكليف المسافر وتكليف العالم غير تكليف
الجاهل لانا نقول المتنع هو اختلاف التكليف بما لا يقتضي اختلاف المصلحة فيه كاختلاف الاجسام
والالوان والاين والاكوان والحال الاختلاف بما يوجب اختلاف المصلحة كالاختيار والاضطرار و
الحضور والسفر والعلم والجهل بين لك مما لا ريب فيه ومن المعلوم ان اختلاف الاصطلاح من قبيل
القسم الاول فانه لا يقتضي اختلاف مصلحة التكليف بوجه فلا يكون سببا للاختلاف فان قلت قد يختلف
حكم الشيء الواحد باختلاف التسمية واختلاف العرف والعادة فان المكيل والموزون والمعدود
لا يصح بيعه الا بما جرت العادة به كيلا ووزنا وعددا اذا تغيرت العادة فيه تغير الحكم وجاز بيعه
من دون ذلك وكذا لو جرت العادة بتقديره في بعض الاماكن دون بعض فانه يجب التقدير في محل العادة
دون غيره وايضا فان الماكول والملبوس اي ما جرت العادة باكله ولبسه لا يصح السجود عليه ويصح

تغير العادة فى ذلك جاز وكذا لو جرت العادة باكله او لبسه فى بعض المواضع دون بعض مع انتفاء الغلبة
فان الحكم الشرعى فيه يتبع العادة ايضا قلت اختلاف الحكم باختلاف التسمية مسلم اذا حدث فى الشئ
تغير يكون استناد الاختلاف اليه ولو فى الصفات الاعتبارية كما فى الامثلة المذكورة واما اذا اختلف
تسمية الشئ لا لامر فيه يوجب الاختلاف بل لمجرد الوضع والاصطلاح فان ذلك لا يقتضى اختلاف
الحكم قطعا ولذا لو فرضنا تغير الحكم العرفى فى الالفاظ باسرها لم يلزم سقوط الاحكام فان حكم الماء
الطهورية وان سمى بغيره لغة وحكم الصلوة الوجوب وان سميت بغيرها وقول الفقهاء فى كتبهم الا
ان الاحكام لا تختلف باختلاف التسمية ناظر الى هذا القسم من الاختلاف وقولهم الاحكام الشرعية
يتبع الاسماء ناظر الى القسم الاول فاعرف ذلك هذا كله اذا كان اصطلاح المتكلم فى اللفظ معلوما واما
اذا كان مشتبها فان امكن تحصيله بالتتبع او الاجتهاد وجب ذلك الا اذا احتمل عرف المخاطب وقلنا بتقديم
عرف المتكلم مع العلم او التوقف فيه ثم مع العلم بالمغايرة لحصول الاجمال فى المراد حتما لان احدهما الثانى
لان ما يقتضى تعيين عرف المتكلم يقتضى الحمل عليه مطلقا ولو مع الجهل وح فلا اشكال فى اتحاد المعنى والمراد
من اللفظ وان قلنا بتقديم عرف المخاطب فان كان متحدا والا وجب الحمل على البعض لما يلزم الحمل على
الجميع من المفاسد فيتحقق الاجمال ايضا وقد علم بما ذكرنا ان الواجب حمل الخطاب الشرعى على
عرف المتكلم او المخاطب مع اتحاده وقيام القرينة على تعيينه مع التعدد وانه بدون ذلك يبقى
الكلام مجملا فيلحقه حكم الاجمال ولا يصح حمله على الاصطلاحات المختلفة على كل حال ثم لو قلنا
بذلك فهو انما يصح فيما اذا توجه الخطاب الى ارباب الاصطلاحات المختلفة بان يكونوا موجودين
فى زمانه حاضرين حال صدور الخطاب فلو كان الحاضرين زمان الصدور بعضهم وكان الباقون
معدومين او غائبين عن مجلس الخطاب لم يصح الحكم بارادة الجميع قطعا لاختصاص الخطاب
بالموجود الحاضر وعدم تناوله المعدوم والغائب كما اشرنا اليه وح فاما الحكم المذكور بين جدا اذ
لا يظهر له فائدة بالنسبة الينا اصلا وانما هو تحقيق لحكم الحاضرين خاصة وهو ليس بمهم لنا لا يقال
ان التكليف الحاضر طريق الى العلم بتكليف الغائب فتحقيق الحال فيه مهم من هذه الجهة لانا
نقول العلم بتكليف الحاضر انما كان طريقا الى العلم بتكليف الغائب لاصل اشتراك التكليف
والبناء عليه وهنا هدم لاصل الحكم فى حق الحاضر فلا يصح البناء عليه لاستحالة بناء الفرع على ما
يبطل به الاصل وايضا فان العلم بتكليف الحاضرين فى هذه الصورة موقوف على العلم بتحقق
الاصطلاحات المختلفة زمان الصدور والعلم بحضور اربابها فى مجلسه وهما لا يكاد يتحقق فى هذا

الزمان فان اختلاف الاصطلاح وتعدده فى زماننا لا يقتضى الاختلاف والتعدد فى زمان
الصدور والتمسك فى ثبوته باصل عدم النقل معارض هنا باصل اتحاد الوضع ولو قيل
بالاقتضاء فيه او حصر الحكم بما اذا علم ولو بالنقل فاختلاف الاصطلاح فى زمان الصدور لا
يقتضى حضور ارباب الاصطلاحات المختلفة فى مجلس الخطاب فان الاصل عدم الحضور والاجتماع
والحكم المتعدد المعنى فى الخطاب موقوف عليهما على انه لو ثبت الحضور والاجتماع فتكليف الحاضرين
بمقتضى اصطلاحاتهم لا يوجب تكليف الغائبين كذلك الا اذا ثبت ان وحدة الاصطلاح يقتضى
وحدة التكليف ولم يثبت ذلك فان الادلة انما دلت على اشتراك التكليف بين المكلفين فى
اشتراك التكليف بينهم يقتضى كونه بهذا الوجه كما هو واضح وعلى الثانى ولا انا نختار شقا ثالثا
هو الحمل على عرف المتكلم واصطلاحه وح فلا يلزم تعدد المعنى فى الخطاب ولا شئ من المفاسد
المذكورة فى الدليل هذا ان اريد من المعنى الخارج الذى ابطله المستدل ما عدا عرف المتكلم و
الا فالجواب باختيار الشق الثالث وثانيا انك قد عرفت بطلان ارادة المعانى المختلفة فى
الخطاب الشرعى بما يلزمه من المفاسد واذا تدارك هذا الوجه عينه فى الفساد بقى الاجمال
فى اللفظ ووجب التوقف فى تعيين المراد الى ورود القرينة المعينة كما فى المشترك وثالثا انا لا
اتحاد المعنى المراد من كل طائفة فانه متى وجب على كل طائفة حمل الخطاب على ما يفهمونه وجب على
الجميع الحمل على الجميع لاشتراك التكليف عمومه وادعاء القطع بذلك ان كان لاجل لزوم تعدد
معنى المراد من الخطاب فهو لازم على تقدير اختصاص كل طائفة بعرفها فان المعنى من اللفظ متعدد
ح وان كان المراد من كل طائفة واحد فتحمل على احدهما دون الاخر بحكم وان كان
لاجل تعدد التكليف ففيه ان ذلك جائز ولا فساد فيه فقط ورابعا ان ذلك لو تم لزم بطلان
الاجمال فى المشترك الخالى من قرينة التعيين اذ ليس المراد منه احد معانيه على التعيين للزوم ترجيح بلا
مرجح ولا معنى خارج منها لكونه ترجيح المرجوح لا الجميع معانيه باسرها فقطع باتحاد المعنى
المراد من كل مكلف فتعين ان يكون المراد احد معانيه مطلقا بحيث يتحقق الامتثال بكل واحد منها
وانتم لا تقولون بذلك وخامسا ان ذلك لو صح فانما يصح بالقياس الى المخاطبين اى الموجودين
وقت الصدور الحاضرين فى مجلس الخطاب واما من عدا هؤلاء من المعدومين والغائبين فلا
يتم التقريب المذكور فى حقهم فان الخطاب الشرعى ليس متوجها اليهم حتى تردد فى المعنى المراد
منهم انه الجميع او البعض او الخارج عن الكل حتى يثبت المط ولا يمكن اثبات الحكم لهم بتبعية الحاضرين

ايضا لان اقصى ما هناك فرض تعدد العرف والاصطلاح في زمان الصدور مع حضور
اهل الاصطلاحات المختلفة في مجلس التخاطب وهو لا يجدي نفعا في اثبات الحكم لهم لما عرفت من
ان المواضعة في الاصطلاح لا يقتضي المشاركة في التكليف ويتوجه على الوجهين جميعا ان حمل الخطاب
على الاصطلاحات المختلفة يقتضي اختلاف تكليف الحاضرين وهو فاسد ومتى اختلف تكليف الحاضرين
امتنع تكليف الغائب اما مطلقا بناء على ان المواضعة في الاصطلاح لا يقتضي المشاركة في التكليف او
في صورة المخالفة كما اذا وجد للغائبين عرف عام او خاص مغاير لجميع اصطلاحات الحاضرين فانه
يمتنع حمل الخطاب على ذلك العرف لانه متوجه الى غيرهم فلا يمكن حمله على اصطلاحهم ولا يمكن اثبات
الحكم لهم بتبعية الحاضرين كلا او بعضا للقطع بامتناع الجميع واستحالة الترجيح من غير مرجح فيلزم
سقوط التكليف في حقهم باعتبار ذلك الخطاب وهو باطل بالاتفاق نعم لو قيل بعموم الخطاب
وتناوله لجميع المكلفين بالاصالة كما ذهب اليه بعض العامة لامكن توهم اثبات الحكم للغائبين
بنفس الخطاب على ما يقتضيه اصطلاحهم لكون الخطاب على هذا القول متوجها اليهم كتوجهه الى
الحاضرين فلا يكون احد العرفين اولى بالاعتبار من الآخر لكن القول بالعموم مع فساده في نفسه خلاف
ما ذهب اليه العلامة طاب ثراه فلا يستقيم توجيه كلامه به ومنه مع انك قد عرفت بطلان الحمل على
الاصطلاحات المختلفة بما يلزم من اختلاف التكليف وغيره من المفاسد فالقول بعموم الخطاب
على تقدير صحته لا يجدي نفعا في تصحيح هذا الكلام وقد يوجه ذلك بناء على تقديم عرف المخاطب
بان المراد وجوب حمل اللفظ الوارد في الخطابات المتوجهة الى كل طائفة اي المذكور في الخطاب المختص
بكل طائفة على عرفها المختص بها ومرجعه الى تعدد الخطاب واتحاد عرف المخاطب في كل خطاب
وح فلا يلزم اختلاف معنى اللفظ الواحد ولا تقديم عرف المخاطب مع الاختلاف وذلك خلاف
اختلاف التكليف باختلاف العرف والاصطلاح اذ المفروض اتحاد اللفظ الوارد في الخطابات الخاصة
الخطاب نفسه فتد انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه وفيه بعض ما ذكر فتامل ولكن الحق ما صار اليه
من عدم الحمل على الاصطلاحات المختلفة نعم يجب اذا اطلق كل طائفة اللفظ المجرد عن القرينة عليه وكذا
يجب المفروض مجردا عن القرينة وجب حمله بالنسبة اليهم على المصطلح عليه بينهم لان غيره بالنسبة
اليهم معنى مجازي فلا يحمل اللفظ المجرد عن القرينة عليه وكذا يجب على كل طائفة حمل اللفظ المفروض
اذا ورد في الشريعة مجردا عن القرينة ولم يعلم ثبوت الاصطلاحات المتعددة له على ذلك واهل العلم
انا دا احد هذين الامرين ثم مفتاح اذا كان اللفظ الوارد من الشرع او غيره حقيقة لغوية و حقيقة

في التعارض بين الحقيقة اللغوية والعرفية العامة

عرفية

عرفية عامة فهل يجب حمله اذا اطلق مجردا عن القرينة على الاول او على الثاني اختلف فيه الاصوليين
فذهب الشيخ في العدة والعلامة في ... والشهيد في شرح الارشاد والشهيد الثاني في التمهيد
والبيضاوي في المنهاج الى الثاني والظاهر انه مذهب معظم الاصوليين بل حكي عن جميعهم وحكي عن بعض
الاول وتوقف الشهيد في قواعده والتحقيق ان يقال ان للمسئلة صورا الاولى ان يرد اللفظ من الشرع ويكون
في اللغة حقيقة في معنى وفي عرف العام في معنى آخر ويعلم بتاخر هذا العرف عن حين صدوره وبك
وهنا لا ريب في وجوب حمله مجردا عن القرينة على المعنى اللغوي لان الثابت حين المخاطبة هو الحقيقة
اللغوية فيجب حمل اللفظ عليها اما المقدمة الاولى فللفرض واما الثانية فلما ذكره السيد الاستاد
قدس سره فقال اعلم ان الخطاب بل كل كلام يلقى الى المخاطب يجب حمله على ما يفهم منه المخاطب حال
صدور الخطاب وتوجيه الكلام لان من القاء الكلام الى المخاطب تفهيم المعنى والدلالة على
المقصود والمراد ومن المعلوم ان ذلك انما يحصل بواسطة الاصطلاحات المعروفة عنده والاوضاع المعلومة
لديه فيجب الحمل عليها تحصيلا للغرض وصونا للكلام الحكيم عن اللغو والعبث ولان الحمل على غير ما يفهمه المخاطب
يستلزم الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق وانتفاء الفائدة في ارسال الرسل وانزال الكتب هذا وقد
قال الله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم وفي الحديث ان الله اجل من ان يخاطب
قوما ويريد خلاف ما هو بلسانهم وما يفهمونه واذا ثبت ان الواجب حمل الخطابات الشرعية على ما يفهم منها
حال الصدور فتكليف الموجودين الحاضرين وذلك لانه ان لم يكن الغائب تابعا للحاضر في التكليف
فاما ان يكون الحاضر تابعا للغائب في ذلك او يكون كلاهما مستقلا في استفادة التكليف من الخطابات بان
يحمل كل منهما تلك الخطابات على مقتضى اصطلاحه وعرفه وكلا الامرين باطل اما الاول فلان تكليف الحاضر
بتكليف الغائب والمعدوم تكليف بالمحال واما الثاني فلاشتراك واتحاده واما الثالث فلاشتراك و
الغائب والحاضر في جميع الازمنة باجماع المسلمين بل الضرورة من الدين ولما ورد من ان حلال محمد حلال الى يوم
القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة وان حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ومن الامر بتبليغ الشاهد الغائب
في النصوص المتواترة ولما يلزم من الهرج والفساد بتغير الغائب العرف واختلاف الاصطلاحات
وعن الصوم ان حكم الله في الاولين والاخرين وفيما يحضر عليهم سواء الا من علة او حادث يكون و
الاولون والآخرون ايضا في منع الحوادث شركاء والفرائض واحدة يسأل الآخرون عن اداء
الفرائض كما يسأل عنه الاولون ويحاسبون كما يحاسبون والثانية ان يرد اللفظ المزبور ويعلم تحقق
عرفا العام حين صدوره وهنا يجب حمله مجردا عن القرينة عليه لما تقدم وينبغي تقييد اطلاق

الغائب والمعدوم انما يحصل بفعل [illegible] الحاضر مع [illegible] تكليف الغائبين والمعدومين [illegible] تكليفهم

كلام من قدم العرف بغير الصورة الاولى الثالثة ان يرد اللفظ المزبور ويشك في الثابت حين صدوره
هل هو الحقيقة اللغوية او العرفية والظاهر ان هذه الصورة محل النزاع للقول بتقديم اللغة ان صيرورته
حال الصدور حقيقة في الثاني مجازا في الاول بتغير العرف امر غير معلوم لحصول الشك في مبدا النقل
والتغير فيجب الحكم ببقاء الاول وانتفاء الثاني اذ الاصل تأخر الحادث وبقاء الثابت الى ان يعلم الرافع
لا يقال الاستصحاب قد يعارض باصالة عدم التكليف وذلك فيما اذا كان الحمل على المعنى اللغوي مستلزما لاثبات
وجوب شيء او حرمته وقد يعارض باصالة عدم التخصيص ونحوها وذلك فيما اذا كان الحمل المذكور مستلزما
لتخصيص ونحوه مما يخالف الظاهر فلا يكون ترجيح الحمل على المعنى اللغوي لانا نقول كما ذكر يجري مثله لو قدم العرف
كما لا يخفى فلا يمكن الترجيح من هذه الجهة لتعارض وجهي الترجيح بمثلهما فيبقى اصالة تأخر الحادث سليمة من
المعارض ولا يمكن دعوى لزوم التفصيل في المسئلة بالعمل بالاصول في مواردها لانه لا قائل به بل القوم المنحصر
على خلافه فتم نعم يمكن ان يقال ان الاصل المذكور انما يجدي في باب اللغات الظن وهو بنفسه لا يفيد فلا يخرج
الحجية لا يقال اصالة تأخر الحادث حجة بالاتفاق لانا نقول ان اريد في الجملة تم ولكن لا يجدي وان اريد
مطلقا فيجب بل هو محل البحث فلا نسلم ثم والقول بتقديم العرف اقوى الاول ان الغالب ثبوت العرف
العام في زمن الشرع لا اللغة فيلحق محل الشك بالغالب عملا بالاستقراء الثاني انه يستبعد استقرار العرف
العام بعد زمن النبي ص فالظاهر انه كان ثابتا مثله الثالث وانا لم نجد احدا اذا ورد عليه خطاب شرعي او
طالع الكتب الفقهية يفحص عن معناه اللغوي ويتوقف في الحمل عليه بفهمه حتى يظهر عدم المعنى اللغوي بل
بمجرد سماعه ذلك يحمله على المفهوم عنده وليس ذلك الا لان العرف مقدم مطلقا والا لكان الواجب الفحص
الفحص لان على هذا التقدير يكون الحمل على ما يفهم مشروطا بظهور عدم المعنى اللغوي وقبل الفحص هو
مشكوك فيه والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط واما على تقدير تقدم العرف فلا يكون
حمل اللفظ مشروطا بذلك الشرط اذ الاصالة توجب الحمل عليه الرابع انه لا قائل بتقدم ح والاسئلة المحكية وفي
جميع الوجوه المذكورة نظر اما الاول فللمنع من ثبوته واما الثاني فللمنع منه سلمنا ولكن يمنع حجيته واما
الشهرة الثالث فلاحتمال كون عدم الفحص لو سلم لظهور عدم النقل واتحاد العرف مع اللغة واما الرابع
فللمنع من حجية الشهرة وفيه نظر بل الاقرب حجيتها فاذن القول الثاني هو الاقرب لكن المسئلة في غاية
الاشكال وهل يلحق صورة الظن بثبوت احد الامرين من اللغة والعرف في زمن الخطاب بصورة الشك
فلا يكون الظن فيها حجة اولا فيه اشكال ولكن الاقرب الثاني لان المسئلة لغوية فيكفي فيها الظن
الرابع ان يرد لفظ موضوع في العرف العام لمعنى ولكن الاشتقاق والوضع النوعي يقتضي وضعه للاخر

ولم يعلم

ولم يعلم باستعماله في اللغة فيما اقتضاه الوضع كما اذا فرض ان لفظ الضارب موضوع في العرف
العام للفصل ولكن الاشتقاق يقتضي ان يكون موضوعا لغيره لانه اسم فاعل من الضرب الذي هو
غير الفصل وهنا الاقرب ترجيح العرف ايضا لعدم القائل بالفصل بين هذه الصورة والصورة الثالثة
او الشهادة الاستقراء بذلك وينبغي التنبيه على امرين الاول قال السيد الاستاد قدس سره وينبغي ان
الحاق المعاني المثبتة في كتب اللغة تختلف من كونها معاني اصلية باقية او مهجورة او مشكوكا فيها وهذه
الاعتبارات تختلف الحكم فيها ومن حيث الاتحاد مع العرف والمغايرة له ومن حيث التقدم عليه مع فرض
او التأخر عنه ومن حيث القطع بالحكم والظن به فان علم حقيقة الحال بالرجوع الى كتب اللغة وغيرها
زال الاشكال لان صفة المعنى وحكمه والا فالظاهر تقديم اللغة مع المغايرة لوجوه الاول ان المتبادر من
قول اللغوي هذا اللفظ كذا كونه حقيقة فيه قبل ذلك ايضا والا لزم النقل المخالف للاصل الثاني لو كان
الوضع المثبت في كلامهم وضعا حادثا مسبوقا بوضع اخر مهجور لوجب التنبيه على الغاء الوضع كما ان
على العارف بطريقة العرف الثالث ان اكثر المعاني المذكورة في كتب اللغة لغات باقية مستمرة والمهجور
قليل بالنسبة اليها ولا ريب ان المظنة مع الكثرة الرابع ان الغرض الاصلي من تدوين وجمعها هو
ان يكون الكتب المؤلفة فيها مرجعا للعلماء في فهم الكتاب والسنة وحل ما فيهما من الالفاظ العربية
المشكلة كما يعلم من تصريحات القوم وملاحظاتهم ومقتضى ذلك كون المعنى المثبت فيها هو المعاني المفهومة
منها حال صدور الخطابات الشرعية فان الغرض المذكور انما يتأتى بذلك الخامس لو كان هذا المعنى مسبوقا
بوضع اخر مهجور لوجب تقديمه ايضا لكونه معنى عرفيا بالنظر الى الاول وقد سبق ان طريقة الشارع
في مخاطبته ومحاورته هي طريقة العرف واللغة وكيف كان فينبغي القطع بتقديم المعنى المفروض مع
المثبت لعملهم بالاقتصار على بيان معنى الاية والحديث كابي عبيدة والهروي وابن الاثير ومع
نفي المرية كما اتفق في حديث الابكار وظاهر بعض الفقهاء التوقف في مثل ذلك بل الميل الى ترجيح
العرف على اللغة وضعفه ظ انتهى الثاني قال الشهيد في شرح الارشاد اذا تعارضا حقيقتان لغوية
وعرفية فان الحمل على العرفية في الاصح لان العرف كالناسخ ولسبق الذهن وقيل بالحمل على اللغوية
لو ورد الشرع بلغة العرب ما لم ينقل الشرع لفظا الى معنى فهو باق على اصله هذا اذا غلبت العرفية على
اللغوية وهجرت اللغوية اما اذا كانت اللغوية لا تهجر بل هي باقية على الاستعمال فقيل يصير مشتركا لتكون
مباحث المشترك في الحمل على الجميع او على احدهما بقرينة على الخلاف فيها انتهى ولا يخفى ان الحجج التي اشار اليها
ضعيفة لا ينهض لاثبات المدعى مفتاح اذا كان اللفظ حقيقة عرفية عامة وعرفية خاصة كما في لفظ الكر

فانه في العرف العام لما يتكلم به الانسان معه ولو لم يكن مفيدا وفي اصطلاح النحاة لمعنى خاص معروف فاذا
اطلق واستعمل مجردا عن القرينة فان كان المستعمل اهل العرف العام وجب حمله على العرف العام فيجب حمل
لفظ الكلام الوارد في الكتاب والسنة على العرف العام ووجهه غاية الوضوح وان كان المستعمل اهل العرف
الخاص وجب حمله على عرفهم حيث يطلقونه في موضع يتكلم بالاصطلاح فيه فيجب حمل لفظ الكلام اذا اطلقه
النحاة في النحو على المعنى المصطلح عليه بينهم وان اشتبه حال المستعمل وهو بين اهل العرف العام او هو من
اهل العرف الخاص ففي الترجيح اشكال ولكن لا يبعد ترجيح الحمل على العرف العام الحاقا للشك بالغالب

مفتاح اذا ورد خطاب شرعي فاما ان يتفق فيه عرف المتكلم والمخاطب ويختلف فيهما بان يكون للمتكلم
اصطلاح خاص في ذلك الخطاب مخالف لاصطلاح المخاطب فيه كما في لفظ الرطل الوارد في مرسلة ابن ابي
عمير الواردة في بيان تحديد الكر فان الرطل عند المتكلم الامام ع مدني فيكون عرفه عرف اهل المدينة
والراوي المخاطب وهو ابن ابي عمير عراقي فيكون عرفه عرف اهل العراق فان كان الاول فلا اشكال في
لزوم حمله مجردا عن القرينة على ما هو المتعارف بينهما وان كان الثاني فقد اختلفوا فيما يحمل عليه من عرفيهما
بعد اتفاقهم على عدم جواز حمله على غير عرفيهما على قولين الاول انه يحمل مجردا عن القرينة على عرف المتكلم وهو
الذي من المحكي عن المرتضى واختاره بعض المعاصرين الثاني انه يحمل مجردا عن القرينة على عرف المخاطب وهو
للعلامة والشهيد الثاني وتوقف في المسئلة صاحب المدارك وجدي قدس سره وبعض المعاصرين والتحقيق
عندي ان يفصل فيها فنقول اذا اختلف عرفهما في الخطاب فلا يخلو اما ان يعلما بذلك او يجهلا به او
يعلم احدهما ويجهل الاخر فان كان الاول فالحق التوقف وان كان كلاهما عالما بعلم الاخر بالاختلاف والثاني
لعدم الدليل على التعيين ح لا انه يجب الحمل على عرف المتكلم بوجهين احدهما ان عرف المخاطب مجاز بالنسبة
الى المتكلم لان المفروض ان اللفظ موضوع عنده لمعنى اخر فان يحمل استعمال المتكلم المجرد عن القرينة عليه ح
ثانيهما ما ذكره السيد الاستاد قدس سره من ان عادة الناس قد استمرت على تكلمهم بمقتضى عرفهم وعدم
اصطلاح الغير في محاوراتهم الا لقصد التعليم او الضرورة التفهيم والبيان لانا نقول ذلك بعكس والوجهان
المذكوران لا ينهضان لاثباته اما الاول فلانه فاسد ولانا نمنع المجازية لو حمل على اصطلاح المخاطب
لان ذلك من باب التبعية في الاستعمال كما في العربي يتكلم بالعجمي وبالعكس وليس ذلك من المجاز في شيء و
يشهد بذلك انه لو كان من باب المجاز لما جاز الاستعمال حيث تنتفي العلاقة والبديهة تشهد بخلافه فلو
المتكلم ان يتكلم باصطلاح غيره مطلقا لا يتكلم باصطلاح نفسه وثانيا بالمنع من كون كل مجاز على خلاف الاصل
اذ لا دليل عليه لا من اجماع ولا من عقل اما انتفاء الاول فلكون المسئلة خلافية واما الثاني فلان غاية ما
يستفيد

من الادلة العقلية على تقديم الحقيقة تقديمها حيث يكون ظاهرة عند الخطاب واما مع عدمه كما في محل
الفرض فلا دليل يقضي منها يدل على تقديمها من حيث الاتصاف بالحقيقة لا يقال المجاز يفتقر الى القرينة
والاصل عدمها فيكون الحقيقة هي الظاهرة لانا نقول القرينة في الفرض المخاطبة مع من عرفه مخالف
ولو تنزلنا فلا اقل من الشك في كونه قرينة فلا يمكن حمله على الحقيقة اذ شرطه عدم القرينة وهو هنا مشكوك
والشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط ولا يمكن الدفع بالاصل لان الغرض حصول الشك في كون المتحقق
قرينة لا في وجود القرينة الذي هو محل جريان الاصل واما الثاني فلان الغلبة المذكورة مسلمة حيث يقع
التخاطب مع من يوافق عرفه واما في غيره كما في محل الغرض فغير معلوم بل الظاهر عدمها اذ لو كانت لما
خفيت على المخالفين لهذا القول وقد يقال الخفاء لا يستلزم ذلك مع ان المخالفة لا تدل على الخفاء
منهم لعلهم لا يجعلونها حجة فان قلت لا يبعد التعويل عليها لشهادة السيد بها وفيه نظر ولا يقال
الحمل على عرف المخاطب لوجهين احدهما ما ذكره الشهيد الثاني في الروض من وجوب كون خطاب
الحكيم متواضعا عليه جاريا على الحقيقة الى ان يدل دليل على ارادة معنى المجازي منه حذرا من
الاغراء بالجهل وذلك يقتضي رعايته ما يفهمه السائل ومتعارفه وثانيهما ما ورد من ان النبي
والائمة ع يكلمون الناس بما يعقلونه والمخاطبة بغير اصطلاح المخاطب ليس خطابا بما يعقله
المخاطب لانا نقول ذلك باطل والوجهان المذكوران لا ينهضان لاثباته اما الاول فلانه انما
يتم حيث يجهل السامع بمغايرة عرف المتكلم لعرفه واما مع العلم فلا واما الثاني فلانه بعد تسليم
سنده مخصص بما اذا جهل السامع المغايرة واما مع العلم فلا وعلى المختار من التوقف في هذه
الصورة فهل يلغو السؤال ويصح لان يكون قرينة على التعيين فان كان للمتكلم فيحمل على عرفه وان
كان للمخاطب فيحمل على عرفه فيه اشكال وان كان عرف احدهما موافقا للغير او العرف العام
فهل يجب ح الحمل عليه مطلقا او لا بل يجب التوقف كما اذا لم يوافق شيئا من عرفيهما الاقرب في
النظر هو الثاني لان المقتضي للتوقف فيما اذا لم يوافق شيئا ليس الا تعارض العرفين واحتمال
مراعاة المتكلم عرف المخاطب وهو هنا حاصل ومجرد الموافقة لاحدهما لا يقتضي ترجيحه
اذ لا دليل عليه فان قلت قد ثبت انه حيث يعارض العرف الخاص مع احدهما قدم الاخص و
كك قلت ذلك انما هو فيما اذا قطع باتحاد عرف المتكلم مع عرف المخاطب وكان للفظ عرفان
احدهما عام والاخر خاص وشك في ان عرف المتخاطبين من ايهما فان اللازم ح الحمل على الاول
لان الظاهر موافقة عرفهما للعرف العام وليس ما نحن فيه من هذا القبيل للقطع باختلاف العرفين

ومن هنا ظهر انه اذا ورد خطاب من الشارع وكان له حقيقة شرعية وكان عرف المخاطب
لغاير العرف تعين كان الواجب التوقف ايضا لان شرط الحمل على عرفه ولما اذا لم يكن مغايرا بان كان
المخاطب من اهل الشرع كان اللازم حمل خطابه على عرفه وان شك في التغاير والاتحاد فاللازم التوقف
ايضا لان شرط الحمل على عرفه اتحاد عرف المخاطب مع عرفه وهو مشكوك فيه والثالث في الشرط الذي
الثلث في الشرط الرابع لا يقال يلزم هنا سقوط الاستدلال بالحقائق الشرعية بعدم معلومية اتحاد عرف
المخاطب مع عرف الشارع مع ان الاصل عدم الاتحاد وهو بعيد جدا بل هذا يلزم سقوط الاستدلال بكثير
من الخطابات الغير الشرعية التي تحقق فيها عرفان عام وخاص لعدم معلومية عرف المتكلم والمخاطب لانا
نقول هذا باطل لان الغالب في مخاطبة الشارع مع اهل الشرع وعرفهم موافق لعرفه في الحقائق الشرعية
وكذا الكلام في الخطابات الغير الشرعية بان الغالب اتحاد عرف المتكلم معهما والمخاطب ويلحق الثلث بموضع
وان كان الثاني وهو ان يجهل المخاطبات مغايرة عرفهما فاللازم حمل الخطاب على عرف المتكلم قطعا لانه
ح يعتقد اتحاد عرف المخاطب مع عرفه فلا يجوز ان يقصد بخطابه غير ما تعارفه وهذا واضح لا شبهة
فيه وان كان الثالث وهو ان يجهل احدهما فان كان الجاهل المتكلم فاللازم الحمل على عرفه ايضا لما ذكر
في القسم الثاني وان كان الجاهل المخاطب فاللازم الحمل على عرفه لان الحمل على غير عرفه مستلزم للاغراء
بالجهل وهو قبيح وهذا واضح وكذا يحمل على عرفه اذا علما بالتغاير ولكن لم يعلم المتكلم بعلم المخاطب
بالتغاير وان شك الملاحظ للخطاب الواقع بينهما في علم المتكلم بالحال فاللازم عليه الحكم بعدم علمه
بها لان الاصل عدم العلم فاصل مفتاح اختلف القوم في الموضوع له في المضمرات واسماء الاشارة
والموصولات والحروف على قولين الاول ان الموضوع له في المذكورات هو المفهوم الكلي ونفس
الطبيعة ولكن المستعمل فيه خصوص الاحاد فهذا موضوع للاشارة للمطلق المفرد المذكر ولكنه لم يستعمل
في هذا المفهوم الكلي بل انما استعمل في افراده وهو للاسنوي والمحكي عن التفتازاني وفي حاشية الاصفهاني
والعراقي وبعض ائمة الاصول والعربية فالوضع فيها عام وكذلك الموضوع له الثاني ان الموضوع
له فيها خصوص الاحاد بمعنى ان الواضع تصور امورا جزئية باعتبار امر مشترك بينها وبين اللفظ
بان تلك الخصوصيات المندرجة اجمالا ودفعة واحدة فالواضع وضع لفظ انا لكل متكلم واسم
ولفظ هذا لكل مشار اليه مفرد مذكر بعد ملاحظة مفهوم عام شامل لجميع الافراد فالوضع عام
والموضوع له ويكون الاستعمال في الجزئيات بطريق الحقيقة فالوضع فيها عام والموضوع له خاص
وهو للعلامة في النهاية وصاحب المعالم والعضدي والبيضاوي والشريف الجرجاني والمحكي عن ابي

اسحق

اسحق الاسفرايني للاولين وجوه الاول نص اهل اللغة على ان هذا للمشار اليه المفرد المذكر وانا للمتكلم
ومن والذي للابتداء وللانتهاء ولا ريب ان تلك المعاني مفهومات كلية عامة واجاب عنه صاحب
المفتاح فيما حكى عنه بالحمل على ارادة المصداق دون المفهوم والمقصود انهم ارادوا بيان ان هذا
للشخص المعين المشار اليه لا للمفهوم ومثل هذا غير عزيز في كلامهم قيل وفيه ان الغرض الاصلي من
بيان معاني الالفاظ تصحيح الاستعمال وتمييز الصحيح من الفاسد وهذا انما يحصل اذا اريد المصداق
لان اللفظ انما يستعمل فيه واما المفهوم فلا يصح الاستعمال بالاتفاق الثاني انها لو كانت موضوعة
للمعاني الجزئية لكانت متكثرة المعنى والتالي باطل لحصرهم المتكثر المعنى في المشترك وفي الحقيقة والمجاز
والمنقول والمرتجل وهذا خارج عن الاقسام الخمسة اما عن غير المشترك فظ واما عنه فلان المشترك لا
يكون الا باوضاع متعددة والوضع فيما نحن فيه ليس كذلك ويمكن المناقشة فيه بمنع الانحصار في الاربعة
القسمان مبنية على طريقة القدماء وهم لا يعرفون بغير الخمسة واما المتأخرون فيلزمهم الزيادة عليها
الا انهم راعوا في التقسيم ما فعله القدماء محافظة على ما استقر عليه اصطلاح القوم ومع ذلك فقد
تندرج في المشترك لعدم معلومية الاتفاق على اشتراط تعدد الوضع فيه فتم الثالث انها لو كانت
موضوعة للمعاني الجزئية لوجب استحضار ما لا يتناهى في الوضع لتوقف الوضع المعنوي على تصور
والتالي باطل جدا ويمكن المناقشة فيه بمنع الملازمة قولكم لتوقف اه قلنا ان اردتم التصور تفصيلا فم
وان اردتم اجمالا فلا يجديكم الرابع انها لو كانت موضوعة لتلك المعاني لكان هذا وانا ونحوه
مشتركة بين معان غير محصورة وهو باطل اتفاقا ويمكن المناقشة فيه بالمنع من الملازمة وانما يلزم
لو قيل فيها بتعدد الوضع ايضا ولكن لا قائل به بل الوضع فيها واحد والموضوع متعدد فالحاصل
اذا معنى كليا ولاحظ بجزئيات كثيرة وعين هذه الملاحظة الاجمالية لتلك الجزئيات هذا اللفظ
واحد كما في محل فرض كان الوضع واحدا والموضوع له متعددا وليس هذا من المشترك لان
المعتبر فيه تعدد الوضع فتم على انا نمنع دعوى الاتفاق المتقدمة الخامس ان اكثر الالفاظ
الغير العلمية موضوعة للمفاهيم الكلية فيجب الحاق محل البحث بها فان الكلام فيه يلحق
بالغالب فتم السادس انها قد استعملت في الجزئيات المندرجة تحت مفهوم الكلي فيجب ان
يكون حقيقة فيه لان اللفظ المستعمل في المعاني المندرجة تحت مفهوم كلي يجب ان يكون حقيقة
فيه وللاخرين وجوه ايضا الاول انها لو كانت موضوعة للمفاهيم الكلية لكانت من المجازات
التي لا حقيقة لها لعدم استعمالها في تلك المفاهيم بل قد يدعى عدم صحة الاستعمال فيها والتالي

بطلان اتباع المجاز بلا حقيقة كما عليه بعض ولندرته في الغاية فلا يلحق المشكوك فيه به فتم الثاني
انه قد شاع استعمالها في الجزئيات فيجب ان يكون حقيقة لان الاصل فيما كثر الاستعمال فيه ان
يكون معنى حقيقيا الثالث انه لو كانت موضوعة للمفاهيم الكلية لكانت هي المتبادرة عند
الاطلاق ولم يتوقف فهم الجزئيات على القرينة كما هو شان المجاز في التالي باطل لانا كثيرا ما نفهم
الشخص المشار اليه من لفظ هذا ومتكلم خاص من لفظ انا مع عدم خطور المفهوم الكلي بالبال ان
وفيه نظر الرابع ان الكلي نكرة والمضمرات والموصولات واسماء الاشارة من المعارف فلا
يجوز ان يكون موضوعة للمفهوم الكلي وفيه نظر الخامس انها لو كانت موضوعة للمفاهيم الكلية لما
صح ما صرح به القوم على ما حكي من ان الحروف والضماير معان حقيقية ومعان مجازية وما صرحوا
به من لزوم الحمل على بعض المعاني لكون اللفظ حقيقة فيه دون غيره او جميع الافراد المستعمل فيها
اللفظ على ذلك التقدير من المجاز من غير الحقيقة وفيه نظر السادس انها لو كانت موضوعة
للمفاهيم الكلية للزوم اتحاد معنى الحرف مع معنى الاسم فان من والى على هذا التقدير موضوعتان
لمطلق الابتداء والانتهاء الذي هو معنى اسمي والتالي باطل لان معنى الاسم معنى مستقل بالمفهومية
يصلح لان يحكم عليه وبه بخلاف معنى الحرف وقال الكاكي فيما حكي عنه لو كان ابتداء الغاية وانتهائها
معاني من والى مع ان الابتداء والانتهاء اسمان لكانتا ايضا اسمين بل انما هما من متعلقات معانيهما
اي انما يفهمان منهما بنوع استلزام انتهى وفيه نظر السابع ما اشار اليه في المعالم فقال
لفظ هذا مثلا موضوعة بخصوص كل فرد مما يشار اليه لكن باعتبار تصور الواضع المفهوم العام
وهو كل مشار اليه مفرد مذكر ولم يصلح اللفظ هذا للمعنى الكلي بل الخصوصيات تلك الجزئيات
المندرجة تحته وانما حكموا بذلك لان اللفظ لا يطلق الا على الخصوصيات فلا يقال هذا ويراد به احد
ما يشار اليه بل لا بد في اطلاقه من القصد الى خصوصية معينة فلو كان موضوعا للمعنى العام
كر جعل مجازا فيما ذكر وهكذا الكلام في الباقي ومن هذا القبيل ايضا جميع الحروف فانها موضوعة
باعتبار معنى وهو نوع من النسبة لكل واحدة من خصوصيات في والى وعلى مثلا موضوعات
باعتبار معنى الابتداء والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء معين بخصوصه وفي
الافعال الناقصة انتهى لا يقال لو كانت موضوعة للجزئيات لما ارجاع الضمير الى المفهوم الكلي و
التالي باطل لانا نقول ليس المراد من الجزئيات الحقيقية بل ما يعمها والاضافية والاشارة الى الجنس
اشارة الى الجزئي الاضافي بالنسبة الى مطلق ما يشار اليه فتدبر **مفتاح** اعلم ان الفاظ العبادات

وهي التي

وهي التي تتوقف صحتها على النية على قسمين احدهما ما كان باقيا على المعنى الاصلي ولم ينقل الى المعنى
المستحدث الشارعي كلفظ السجود والركوع والطمانينة والغسل والمسح والاخر ما كان منتقلا في
لسان الشرع الى معنى جديد حادث باعتبار الشرع كلفظ الصلوة والحج والصوم الموضوع في اللغة
لمعنى وقف زيادة النية والاجزاء لمعنى اخر بعنوان الشرعية فان كان الاول فلا اشكال في الالفاظ
المعاملات في لزوم الرجوع الى العرف واللغة في تحقيق معناه وكون الحاكم بدخول ما يشك في كونه جزء
الموضوع له وكونه مما يتوقف عليه في الموضوع له وخروجه عنه اهل اللسان فاذا قال الشارع اركع
في الصلوة مثلا واختلف الاصحاب في لزوم الذكر في الركوع للمامور به ولم يكن هناك دلالة شرعية
عليه كان اللازم الحكم بعدمه لصدق الركوع بدونه عرفا ولغة فاشتراط الامر الزايد تقييد للاطلاق
والاصل عدمه وقد اشار الى هذا جدي قدس سره وان كان الثاني فلا اشكال في انه لا يرجع في تحقيق
مفهومه الى العرف العام واللغة ولا في انه ليس الحاكم بدخول المشكوك فيه وخروجه اهل اللغة واما الاشكال
في ان الحاكم بالدخول والخروج هل هو صاحب الشرع لا غير فاذا لم يرد منه ما يدل على احد الامرين يجب
التوقف في التشخيص الدخول او الرجوع الى ما تقتضيه الاصول العقلية فيكون الحكم بها توقيفيا موقوفا
على بيانه كما ان الحكم بالاحكام التكليفية كالوجوب والحرمة والوضعية كالسببية والمانعية توقيفي
موقوف على بيانه اولا بل يمكن الحكم بالدخول والخروج بحكم الشريعة فلا يكون الحكم بهما توقيفيا كالحكم
بالاحكام التكليفية ويرجع هذه المسئلة الى ان الفاظ العبادات المنقولة هل وضعت للعمل الصحيح
الذي اذا اتى به المكلف خرج من العهدة واستحق الثواب عليه فالصلوة مثلا موضوعة للعمل المخصوص الذي
لو اتى به يجزيه ليس الا ولا يطلق على عمل فاسد حقيقة فيكون مفهومه كمفهوم لفظي العام والمعرفة في
انه لا يقبل التقسيم الا الى الصحيح كلفظ البيع الموضوع لمفهوم كلي يتحقق في ضمن الصحيح والفاسد ويطلق على
كليهما بطريق الحقيقة او وضعت للاعم من الصحيح والفاسد بحيث يطلق على كليهما حقيقة كاطلاق لفظ
البيع على الصحيح والفاسد واطلاق لفظ الانسان على زيد وعمرو فان قلنا بالاول تعين الحكم بكون الحكم
بالدخول توقيفيا كالاحكام الشرعية وان قلنا بالثاني لم يتعين ذلك بل لا يكون الحكم بهما توقيفيا وقد اختلف
الاصوليون في هذه المسئلة على قولين الاول انها موضوعة للصحيح وهو للشهيد في القواعد وجدي قدس
سره في الفوائد والسيد الاستاد قدس سره في شرح الوافية وحكاه فيه عن اكثر المحققين وقد صرح به العلامة
في المنتهى والقواعد والسيد عميد الدين في المنية والشهيد الثاني في تمهيد ان لفظ الصلوة موضوع
للعبارة الصحيحة ويمكن استفادة هذا من الذريعة والعدة والنهاية والمحصول والمحكي عن ابي الحسين

لا كمفهوم

بعد لامتناع المجاز بلا حقيقة كما عليه بعض ولندرته في الغاية فلا يلحق المشكوك فيه به وفيه نظر الثاني
انه قد شاع استعمالها في الجزئيات فيجب ان يكون حقيقة لان الاصل فيما كثر الاستعمال فيه ان
يكون معنى حقيقيا الثالث انه لو كانت موضوعة للمفاهيم الكلية لكانت هي المتبادرة عند
الاطلاق ولم يتوقف فهم الجزئيات على القرينة كما هو شان المجاز والتالي باطل لانا كثيرا ما نفهم
الشخص المشار اليه من لفظ هذا ومتكلم خاص من لفظ انا مع عدم الخطور المفهوم الكلي بالبال
وفيه نظر الرابع ان الكلي نكرة والمضمرات والموصولات واسماء الاشارة من المعارف فلا
يجوز ان يكون موضوعة للمفهوم الكلي وفيه نظر الخامس انها لو كانت موضوعة للمفاهيم الكلية لما
صح ما صرح به القوم على ما حكي من ان الحروف والضماير معان حقيقية ومعان مجازية وما صرحوا
به من لزوم الحمل على بعض المعاني لكون اللفظ حقيقة فيه دون غيره او جميع الافراد المستعمل فيها
اللفظ على ذلك المختفين من المجاز من غير الحقيقة وفيه نظر السادس انها لو كانت موضوعة
للمفاهيم الكلية للزوم اتحاد معنى الحرف مع معنى الاسم فان من والى على هذا التقدير موضوعتان
لمطلق الابتداء والانتهاء الذي هو معنى اسمي والتالي باطل لان معنى الاسم معنى مستقل بالمفهومية
يصلح لان يحكم عليه وبه بخلاف معنى الحرف وقال الكاكي فيما حكي عنه لو كان ابتداء الغاية وانتهاؤها
معاني من والى مع ان الابتداء والانتهاء اسمان لكانتا ايضا اسمين بل انما هما من متعلقات معانيها
اي انا اذا قلنا هذا ادعينا الوجهين بنوع استلزام انتهى وفيه نظر السابع ما اشار اليه في المعالم فقال
لفظ هذا مثلا موضوعة لخصوص كل فرد مما يشار اليه لكن باعتبار تصور الواضع المفهوم العام
وهو كل مشار اليه مفرد مذكر ولم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلي بل لخصوصيات تلك الجزئيات
المندرجة تحته وانما حكموا بذلك لان اللفظ لا يطلق الا على الخصوصيات فلا يقال هذا ويراد به واحد
مما يشار اليه بل لابد في اطلاقه من القصد الى خصوصية معينة فلو كان موضوعا للمعنى العام
كرجل لكان مجازا فيه وهكذا الكلام في الباقي ومن هذا القبيل ايضا وضع الحروف فانها موضوعة
باعتبار معنى وهو نوع من النسبة لكل واحدة من خصوصيات في والى وعلى مثلا موضوعات
باعتبار معنى الابتداء والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء معين بخصوصه وفي
الافعال الناقصة انتهى لا يقال لو كانت موضوعة للجزئيات لما ارجع الضمير الى المفهوم الكلي و
التالي باطل لانا نقول ليس المراد من الجزئيات الحقيقية بل ما يعمها والاضافية والاشارة الى الجنس
اشارة الى الجزئي الاضافي بالنسبة الى مطلق ما يشار اليه فتدبر مفتاح اعلم ان الفاظ العبادات

وهي التي

٨

في الوضعي والشرعي

وهي التي تتوقف صحتها على النية على قسمين احدهما ما كان باقيا على المعنى الاصلي ولم ينقل الى المعنى
المستحدث الشارعي كلفظ السجود والركوع والطمانينة والغسل والمسح والاخر ما كان منتقلا في
لسان الشرع الى معنى جديد حادث باعتبار الشرع كلفظ الصلوة والحج والصوم الموضوع في اللغة
لمعنى وفي زمان النبي والائمة لمعنى اخر من مخترعات الشريعة فان كان الاول فحاله كحال اكثر الفاظ
المعاملات في لزوم الرجوع الى العرف واللغة في تحقيق معناه وكون الحاكم بدخول ما يشك في كونه جزء
الموضوع له او كونه مما يتوقف عليه في الموضوع له وخروجه عنه اهل اللسان فاذا قال الشارع اركع في
الصلوة مثلا واختلف الاصحاب في لزوم الذكر في الركوع المامور به ولم يكن هناك دلالة شرعية
عليه كان اللازم الحكم بعدمه لصدق الركوع بدونه عرفا ولغة فاشتراط الامر الزايد تقييد للاطلاق
… الثاني فلا اشكال في انه لا يرجع في تحقيق
… المشكوك فيه وخروجه اهل اللغة والعرف لا
… فاذا لم يرد نص دال على احد الامرين يجب
… ول العقلية فيكون الحكم بما توقيفيا
… ر والوضعية كالسببية والمانعية توقيفي
… المخترعة فلا يكون الحكم بها الا توقيفيا كالحكم
… ادات المنقولة هل وضعت للعمل الصحيح
… الصلوة مثلا موضوعة لعمل مخصوص اذا
… مفهوم كمفهوم لفظي العام والمعرفة في
… يتحقق في ضمن الصحيح والفاسد ويطلق على
… بحيث يطلق على كليهما حقيقة كاطلاق لفظ
… فان قلنا بالاول تعين الحكم بكون الحكم
… ن بذلك ولا يكون الحكم بها توقيفيا وقد اختلف
الاصوليون في هذه المسئلة على قولين الاول انها موضوعة للصحيح وهو للشهيد في القواعد وجدي قدس
سره في القوانين والسيد الاستاد قدس سره في شرح الوافية وحكاه فيه عن اكثر المحققين وقد صرح العلامة
في المنتهى والقواعد والسيد عميد الدين في المنية والشهيد الثاني في … بان لفظ الصلوة موضوعة
للعبادة الصحيحة ويمكن استفادة هذا من الذريعة والعدة والنهاية والمحصول والمحكي عن ابي الحسين

لا كمفهوم

[illegible]

بطلان اتباع المجاز بلا حقيقة كما عليه بعض ولندرته في الغاية فلا يلحق المشكوك فيه به ثم الثاني
انه قد شاع استعمالها في الجزئيات فيجب ان يكون حقيقة لان الاصل فيما كثر الاستعمال فيه ان
يكون معنى حقيقيا الثالث انه لو كانت موضوعة للمفاهيم الكلية لكانت هي المتبادرة عند
الاطلاق ولتوقف فهم الجزئيات على القرينة كما هو شان المجاز في المثال والتالي باطل لانا كثيرا ما نفهم
التشخص المشار اليه من لفظ هذا ويتكلم خاص من لفظ انا مع عدم الخطور المفهوم الكلي بالبال
وفيه نظر الرابع ان الكلي نكرة والمضمرات والموصولات واسماء الاشارة من المعارف فلا
يجوز ان يكون موضوعة للمفهوم الكلي وفيه نظر الخامس انها لو كانت موضوعة للمفاهيم الكلية لما
صح ما صرح به القوم على ما حكي من ان الحروف والضماير معان حقيقية ومعان مجازية وما صرحوا
به من لزوم الحمل على بعض المعاني لكون اللفظ حقيقة فيه دون غيره او جميع الافراد المستعمل فيها
اللفظ على ذلك التقدير من المجاز من غير الحقيقة وفيه نظر السادس انها لو كانت موضوعة
للمفاهيم الكلية للزوم اتحاد معنى الحرف مع معنى الاسم فان من والى على هذا التقدير موضوعتان
لمطلق الابتداء والانتهاء الذي هو معنى اسمي والتالي باطل لان معنى الاسم معنى مستقل بالمفهومية
يصلح لان يحكم عليه وبه بخلاف معنى الحرف وقال الكاكي فيما حكي عنه لو كان ابتداء الغاية وانتهاؤها
معاني من والى صح ان الابتداء والانتهاء اسمان لكانتا ايضا اسمين بل انهما من متعلقات معناهما
اي انا اقول هذا دفعا للوهم من نوع استلزام انتهى وفيه نظر السابع ما اشار اليه في المعالم فقال
لفظ هذا مثلا موضوعة بخصوص كل فرد مما يشار اليه لكن باعتبار تصور الواضع المفهوم العام
وهو كل مشار اليه مفرد مذكر ولم يصلح اللفظ هذا للمعنى الكلي بل الخصوصيات تلك الجزئيات
المندرجة تحته وانما حكموا بذلك لان اللفظ لا يطلق الا على الخصوصيات فلا يقال هذا ويراد به واحد
مما يشار اليه بل لا بد في اطلاقه من القصد الى خصوصية معينة فلو كان موضوعا للمعنى العام
كرجل لجاز فيه ذلك وهكذا الكلام في الباقي ومن هذا القبيل ايضا وضع الحروف فانها موضوعة
باعتبار معنى وهو نوع من النسبة لكل واحدة من خصوصيات في والى وعلى مثلا موضوعات
باعتبار معنى الابتداء والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء معين بخصوصه وكذا في
الافعال الناقصة انتهى لا يقال لو كانت موضوعة للجزئيات لما ارجاع الضمير الى المفهوم الكلي و
التالي باطل لانا نقول ليس المراد من الجزئيات الحقيقية بل ما يعمها والاضافية والاشارة الى الجنس
اشارة الى الجزئي الاضافي بالنسبة الى مطلق ما يشار اليه فتدبر مفتاح اعلم ان الفاظ العبادات

وهي التي تتوقف صحتها على النية على قسمين احدهما ما كان باقيا على المعنى الاصلي ولم ينقل الى المعنى
المستحدث الشارعي كلفظ السجود والركوع والطمانينة والغسل والمسح والاخر ما كان منقولا في
لسان الشرع الى معنى جديد حادث باعتبار الشرع كلفظ الصلوة والحج والصوم الموضوع في اللغة
لمعنى وفي زمان النبوة والائمة لمعنى اخر من مخترعات الشريعة فان كان الاول فحاله حال اكثر الفاظ
المعاملات في لزوم الرجوع الى العرف واللغة في تحقيق معناه وكون الحاكم بدخل ما يشك في كونه
الموضوع له وكونه مما يتوقف عليه في الموضوع له وخروجه عند اهل اللسان فاذا قال الشارع اركع
في الصلوة مثلا واختلف الاصحاب في لزوم الذكر في الركوع المامور به ولم يكن هناك دلالة شرعية
عليه [illegible] اشتراط الامر الزائد تقييد للا
والا [illegible] ى فلا اشكال ثم انه لا يرجع في تحقيق
مفهو [illegible] له فيه وخروجه اهل اللغة وانما الا
فان [illegible] الم يرد منه ما يدل على احد الامرين
النو [illegible] العقلية فيكون الحكم بها توقيفيا
على [illegible] الوضعية كالسببية والمانعية توقيفي
موض [illegible] شرعية فلا يكون الحكم بها توقيفيا كا
بالا [illegible] ات المنقولة هل وضعت للعمل الصحيح
الذ [illegible] صلوة مثلا موضوعة لعمل المخصوص انما
اي [illegible] مفهومه كمفهوم لفظي العام والمعرفة في
انه ال [illegible] توقف في ضمن الصحيح والفاسد ويطلق
كليه [illegible] ينبغي يطلق على كليهما حقيقة كاطلاق
البع [illegible] ه فان قلنا بالاول تعين الحكم بكون
بالدخول توقيفيا كالاحكام الشرعية وان قلنا بالثاني لم يتعين بذلك ولا يكون الحكم بها توقيفيا وقد اختلف
الاصوليون في هذه المسئلة على قولين الاول انها موضوعة للصحيح وهو للشهيد في القواعد وجدي قدس
سره في القوانين والسيد الاستاد قدس سره في شرح الوافية وحكاه فيه عن اكثر المحققين وقد صرح
في المنتهى والقواعد والسيد عميد الدين في المنية والشهيد الثاني في تمهيد القواعد بان لفظ الصلوة موضوعة
للعبادة الصحيحة ويمكن استفادة هذا من الذريعة والعدة والنهاية والمحصول والمحكي عن ابي الحسين

لا كمفهوم

والقاضي للاعم من الصحيح والفاسد وهو الذي العلامة دام ظله العالي وبعض فضلاء العصر وهو
والمحكي عن القاضي ابي بكر وابي عبد الله البصري وصرح في الايضاح والروض وتمهيد القواعد
الزبدة ونهاية السؤال وشرح المختصر بان لفظ الصلوة موضوعة للاعم من الصحيح والفاسد وصرح
بهذا ايضا في موضع من النهاية والمنية وهو كذا الذريعة والمدارك وجامع المقاصد وصرح به ايضا
جدك الصالح لما ان نعد لك فيما حكي عند الاولين القائلين بالوضع للصحيح وجوه الاول ما تمسك به جدك
قدس سره والسيد الاستاد من ان المتبادر من الفاظ العبادات ليس الا الصحيح فان من قال صليت المغرب
او توضأت او اغتسلت من الجنابة او اجرت نفسي للصلوة عن فلان او فيض المسجد الصلوة فيه او
الصلوة عمود الدين او صم وادع الصلوة والصوم والزكوة او الحج ونحو ذلك لا يفهم منه الا الفعل الصحيح وتشهد
بما ذكر ما ذكره المحقق الثاني من ان اطلاق الصلوة محمول عند الفقهاء على الصحيح واذا ثبت ان المتبادر ذلك
لزم الحكم بكونه للمعنى الحقيقي لان التبادر من اقوى امارات الحقيقة ولا يجوز احتمال كونه حقيقة في الاعم
من الفاسدة او فيهما بالخصوص او فيهما وفي الصحيح بالاشتراك اللفظي اذ لو صح احد الاحتمالات لما كان
المتبادر الصحيح فقط وقد يجاب عن هذه الحجة بالمنع من كون تبادر الصحيح في الامثلة المزبورة بالوضع
بل بشهادة الحال وعليه الاستدلال في تبادر البيع الصحيح والتزويج الصحيح والطلاق الصحيح والغسل المعتبر
من قوله بعت او من باع فله درهم وقوله تزوجت هند بدرهم او من تزوج هندا فله كذا وقوله من طلق
فله كذا وقوله من غسل ثوبه فله كذا وبالجملة تبادر الصحيح من تلك الالفاظ والفاظ المعاملات من قبيل
تبادر الفرد الشايع من اللفظ المطلق ومثل هذا التبادر لا يكون دليلا على المعنى الحقيقي والا لكان
لفظ الغسل حقيقة في الغسل بالماء والبيع حقيقة في الغسل بالماء والبيع حقيقة في البيع الصحيح واللازم باطل
باعتراف الخصم لا يقال اذا اعترفتم بتحقق التبادر فيلزم القول بان الفاظ العبادات حقايق فيما هو المتبادر
ولا ينفعكم احتمال كونه تبادر الفرد الشايع من المطلق ولا التمثيل بتبادر البيع الصحيح من لفظ البيع المطلق
لانا نقول لان الاصل في التبادر من قبيل تبادر الفرد الشايع من المطلق حتى يرد ما ذكر بل يدل على كونه علامة
الحقيقة حتى يثبت المانع وثبوته في بعض الموارد لا يمنع من حكم الاصل فيما لم يثبت فيه والا لما جاز
التمسك باكثر الاصول الشرعية ولما ان الاصل في التبادر ما ذكرتم فلا نستطيع احد انكاره لانا نقول
لم يمنع الحجة المزبورة باحتمال كون التبادر من قبيل تبادر الفرد الشايع من المطلق حتى يرد ما ذكر بل نمنع
ظهور كونه منه وحينئذ فدعوى هذا الظهور ان التبادر لو كان ناشيا من جهة الوضع لكان اللازم
الحكم بفهم الصحيح من الفاظ العبادات حيثما اطلق مجردة عن القرينة كما يفهم الحيوان المفترس من لفظ

الاسد والوجوب من الامر والحرمة من النهي عند التجرد عن القرينة وهو باطل لوجوه الاول انا
لا نفهم من قول القائل رايت رجلا يصلي او رايت فلانا يصلي او رايت جماعة يصلون او رايت
زيدا الحاج يصلي صلوة صحيحة ولذا لا يكذب القائل الاول لو ظهر فساد صلوة الرجل والجماعة او
احدهم ولا يحكم بانه شهد باسلامهم الثاني انه لا يفهم من قولهم فلان لا يصلي او لا يتوضأ او لا
يغتسل من الجنابة ولا يحج انه لا ياتي بالاعمال المزبورة على وجه صحيح بل يفهم منه ان لا ياتي بتلك الاعمال
ولو فاسدة ولذا لا يكذب المخبر لو ظهر ان فلانا ياتي بالاعمال المزبورة على وجه فاسد الثالث انه لو كان
التبادر من نحو لفظ الصلوة الفعل الصحيح لما جاز لاحد ان يخبر بان فلانا صلى الا بعد علمه باجتماع جميع شرائط
الصحة كما لا يجوز ان يخبر بان هذا نبيذ الا بعد العلم بكونه نبيذا والتالي باطل لانا نجد اتفاق المتشرعة على جواز
الاخبار بانه صلى مع عدم العلم بصحة صلوته لا يقال لا نم الملازمة لجواز الاخبار بذلك ابتناء على ظاهر حال المسلم
واصالة حمل فعله على الصحة كما يخبر ويشهد بان ما في يد زيد ملكه وبان من وجد على فراشه ولده مع علمك
بالواقع ومثل هذا كثير في الشريعة بل في عادة العقلاء لانا نقول لو صح ذلك لصح ان يخبر بان صلوة زيد صحيحة
وهو كما ترى سلمنا ولكن الاخبار بناء على ظاهر الحال مبني على التجوز ولذا شاع بناء على ان الالفاظ موضوعة
للمعاني الواقعية لا لما يعتقده المتكلم فتم على انا نقول لو كانت التبادر الذي ادعاه الخصم دليلا على الحقيقة
لزم الحكم بكون الفاظ العبادات حقايق في الفرد الكامل على المستحبات لان التبادر عند اطلاقها يكون الفرد
المشتمل على المستحبات والفرد الذي ترك فيه بعض الواجبات سهوا او لعذر مجاز او حقيقة اخرى لتلك
الالفاظ فيكون مشتركة لفظا بين الافراد المذكورة واللازم باطل جدا فتم لا يقال اذا اعترفتم بان المتبادر من
الفاظ العبادات الصحيح لزمكم ان تقولوا بما قاله القائلون بوضعها له من لزوم حملها عند الاطلاق على
الصحيح وعدم جواز التمسك بالاطلاق والاصل لدفع ما يشك في اعتباره فيها ولا يترتب على قولكم
بالاعم فائدة ويعود النزاع بينكم وبينهم لفظيا خاليا عن الفائدة ولما لزوم الحمل على الصحيح عند
التقييد فلان الالفاظ المطلقة اذا اطلقت ينصرف الى الفرد الشايع المتبادر واما عدم جواز التمسك بالاطلاق
لدفع ذلك فلصيرورة الاطلاقات بعد حملها على الفرد المتبادر مجملة بالنسبة الينا لعدم معلوميته لنا والمجمل
ليس اطلاق يتمسك به لدفع المحتمل ولذا صار الاصل في الخطاب المجمل الاخذ بالاحتياط ولزوم تحصيل
البراءة اليقينية بالاتيان بكل ما يحتمل اعتباره فيه مع العلم بعدم كونه مفسدا له وترك ما يحتمل كونه مانعا
ولما عود النزاع لفظيا فلانه لا فائدة فيه الا الامران المتقدمان فاذا التزمتم بهما لزم ما ذكرناه لانا نقول
اولا لا نم ما ذكرتموه من ان الفاظ المعاملات موضوعة للاعم من الصحيح والفاسد لان التبادر منها

الصحيح فيجب ان يحمل عليه ولا يدعى ان الاصل فيها الاخذ بالاحتياط فما هو جوابكم فيها فهو جوابنا في العبادات
وثانيا انا لا نسلم لزوم الحمل على الصحيح على تقدير تبادره الا فيما اذا كانت الخطابات المتضمنة لالفاظها
مطلقة كما لو قال الشارع الصلوة كذا واما اذا كانت عامة كما لو قال الشارع كل صلوة كذا فلا نسلم الحمل
عليه بل يجب الحمل على جميع الافراد ونظائره لان حمل هذا التبادر انما يؤثر في حمل المطلق على المتبادر دون لا في
حمل اللفظ العام عليه وهذا التفصيل لا يقول به القائلون بالوضع للصحيح بل هم يوجبون الحمل عليه مطلقا
لان غير المتبادر عندهم معنى مجازي واللفظ انما يحمل على معناه الحقيقي عند التجرد عن القرينة فهو من احد
ثمرات النزاع بين الفريقين فكيف يجوز دعوى كون النزاع لفظيا اذ قيل بالحمل على الصحيح لتبادره وثالثا لنا
ان الذي اعترفنا به هو تبادر الفرد الكامل لا مطلق الصحيح الاعم منه وهذا التبادر لا يقتضي حمل اللفظ
على المتبادر في مقام الامر بالعبادات والاكثار للمامور الفرد الكامل وهو باطل بالاجماع فاذا سقط
اعتبار هذا التبادر وجب التمسك بالاطلاق لخلوه عن المانع منه وهو هذا التبادر فاذا ارتفع يبقى المقتضي
سالما عن المعارض فتم ورابعا ان ما ادعيتموه من لزوم الحمل على المتبادر وهو الصحيح الاجمال في الاطلاق
وعدم جواز التمسك به لدفع ما شك في اعتباره فيها الخارج عن مفهومها كالصورة وجلسة الاستراحة
اذا لم يقم دليل على اعتباره فيها باطل لانه لو تم للزم الاجمال في جميع الاطلاقات الشرعية لان المتبادر منها
الفرد المعتبر في الشرع اذ لا شك في ان الشارع اذا قال اغسلوا او اركعوا كان المفهوم منه اغسلوا واركعوا
على الوجه المعتبر واللازم على هذا على ما ذكرتموه عدم جواز التمسك بتلك الاطلاقات لدفع ما يشك في اعتبار
الخارج عن مفهومها كالغسلتين في المثال الاول والطمانينة في المثال الثاني لاحتمال كون المركب منه
هو الفرد المعتبر وهو باطل قطعا وخلاف المعهود من طريقة الاصحاب جدا فان قلتم ان الاطلاق اذا
ورد في غير العبادات دل على ان جميع افرادها كلها معتبرة الا ما ثبت من الشرع عدم اعتباره فمن يدعي
ان الفرد الفلاني غير معتبر ولم يقم عليه الحجة ولا يدعي شيئا عنا هذا الدليل الشرعي فلا يلتفت اليه
فكان الفرد الذي هو محل البحث محكوما عليه لكونه معتبرا بنفس الاطلاق قلنا هذا بعينه جار في
اطلاق العبادات حرفا بحرف والحاصل انه اذا ورد اطلاق في العبادات وجب الحكم بان كل ما يصدق
تحت مفهومه صحيح يحصل به الامتثال والخروج عن العهدة حتى يثبت خلافه فان اختلف في ثبوت
ذلك فرع حكم به مع قيام الدليل الاقوى من ظاهر الاطلاق والا فلا بل وجب الحكم ببقائه تحت الاطلاق
وصحته بنفس الاطلاق وبالجملة اذا ثبت كون الفاظ العبادات موضوعة للمعنى الاعم كان حكمها حكم
ساير الاطلاقات ويترتب عليها ما يترتب على ساير الاطلاقات واما لو قيل بكونها موضوعة للصحيح

فوجب

فوجب تحقيق الحق من القولين فكيف يتوهم عود النزاع لفظيا الثاني ما تمسك به جدي قدس سره السيد
الاستاد قدس سره بان الفاسد من العبادات يصح سلب اسمها عنه فيلزم ان يكون معنى مجازيا لان
صحة السلب دليل المجاز وفيه نظر لمنع من المقدمة الاولى الثالث ما تمسك به جدي قدس سره السيد
الاستاد قدس سره من ان الظاهر من قوله لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام
لمن لم يبيت الصيام انتفاء الماهية بانتفاء المذكورة فلا يتحقق مع الفساد والحمل على نفي الصحة يستلزم
لارتكاب الا بدليل وفي مثل النكاح العرفي لا طلاق الا بشهود ولا عتق الا في ملك فوجب ارتكابه
فيه بخلاف ما نحن فيه ويمكن الجواب عما ذكره اولا بان المراد من المذكورات اما نفي الصحة او الكمال
المجامع للقول بالوضع للاعم بوجوه منها ان الحمل على نفي الماهية والحقيقة بعيد على مذهب الشرع كما ذكر
الاكثر في وجه حمل قوله ع الطواف بالبيت صلوة والاثنان وما فوقهما جماعة على ارادة التشبيه في الحكم
الشرعي فتم ومنها ان الغالب في توجه النفي الى الماهية عدم ارادة الحقيقة كما صرح به بعض الفضلاء
بقوله لا سيف الاصح بغنا ولا اقامة الا بين الاخيار ولا اخذ الا عن ماهر ولا قراءة الا عن مصحف
ولا دعاء الا سمع الا ماثال ولا بيع الا في ملك ولا نكاح الا بولي ولا صلوة لجار المسجد فيجب حمل ما
ذلك على ما شاع الاستعمال فيه وفيه نظر لانا لا نسلم الاكثرية في الشايع مجازا اوليها مساويا احتمال
لاحتمال الحقيقة وغاية هذا لزوم التوقف في الحمل على الحقيقة والمجاز لا لزوم الحمل على المجاز الشايع كما
ذهب اليه بعض العامة نعم يمكن الحجة المزبورة بعد تسليم شيوع التجوز لزوم التوقف في الحمل على
نفي الماهية ولا نسلم الا به الا ان يمنع من لزوم التوقف في الحمل على الحقيقة فنفي للماهية هنا وان سلم
شيوع الاستعمال في خلافه لان اللفظ لم يكثر استعماله في خصوص مجاز كنفي الصحة او نفي الكمال
بل انما كثر استعماله في نوع المجاز وكثرة التجوز حصلت بانضمام الاستعمال في نفي الكمال الى الاستعمال
في نفي الصحة ومثل هذه الغلبة لا تصلح لمنع الحمل على الحقيقة نعم ما ادعاه بعض الافاضل من
صيرورة نفي الكمال مجازا غالبا يتحد معه معنى التوقف لكنه خلاف التحقيق ومخالف للمعروف من
سيرة معظم الاصحاب كما لا يخفى ومنها انه لو حمل على نفي الماهية للزم الحكم بان الصلوة التي لا تخير
فيها الست صلوة حقيقة مطلقا ولو كانت الصلوة التي تركت فيها الفاتحة نسيانا او لعذر صحيحة له
والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة فان الرواية عامة واما بطلان التالي فللاتفاق
على كون الصلوة المتروك فيها الفاتحة سهوا او لعذر صلوة حقيقة لا يقال لانا لا نسلم الاتفاق على ذلك
فان القايل بالوضع للصحيح يلتزم بمخالفته لانا نقول لا ريب انه يقول بكون المفروض صلوة

حقيقة ولزم الما لفتح للنزيجعل لفظ الصلوة حقيقة في العمل الصحيح اى نحو جعل منه
للمفروض ولا يجعل حقيقة في هيئة خاصة معينة للزومه القول باشتراك العبادات بين معان
لا تحصى وهو باطل قطعا ولا يبقى بعد اطلاق الرواية بما اذا كانت الفاتحة واجبة في الصلوة
وشرطا في صحتها فيكون التقدير لا صلوة حقيقة الا بفاتحة الكتاب اذا كانت في الصلوة لانا
نقول هذا ليس باولى من الحمل على نفى الكمال ولا يبعد في ان يكون صلوة الناسى عن الفاتحة
غير كاملة بالنسبة الى قاريها فاصل لا يبقى التخصيص اولى من المجاز لانا نقول لا نسلم اولوية
هذا التخصيص على هذا المجاز لان هذا المجاز قد شاع بحيث صار من المجاز الراجح المساوى
احتمالها لاحتمال الحقيقة ومثل هذا المجاز اولى من التخصيص سلمنا عدم الشيوع ولكن ان كان
التخصيص يستلزم تخصيص العام الى الاقل من النصف وهو لا يسلم جوازه فلا ريب في انه مرجوح
بالنسبة الى التجوز ولئن سلمنا فلا اقل من التساوى ومعه يسقط التمسك بالرواية على المدعى
ثم وانا ثانيا فبمعارضة المذكورات بقول مولينا الباقر عليه السلام اذا دخل الوقت وجب الطهور
والصلوة فان الظاهر من هذا العطف تحقق مفهوم الصلوة بدون الطهور وهو المط وبقول
الصادق عليه السلام الصلوة ثلاثة اثلاث ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود ثم واما ثالثا فبان
غاية ما يستفاد من المذكورات على فرض التسليم كون لفظ الصلوة والصوم موضوعا للصحيح
لا مطلق الفاظ العبادات فالدليل اخص من المدعى ويتم بعدم القائل بالفصل لا يخ عن
اشكال ثم الرابع ما ذكره السيد الاستاد قدس سره من انا نعلم ان للعبادات اجزاء معتبرة فيها
بالنسبة ماهيتها ولو كانت اسامى للاعم لصح اطلاقها مع فقدها فيلزم انتفاء جزئيتها او تحقق
الكل بدون اجزائه وكلاهما باطل بالضرورة وفيه نظر للمنع من الملازمة قطعا فان القائل
بالاعم لا يدعى صدق اللفظ حقيقة مع فقد جزء من الاجزاء المعتبرة في المفهوم بل يحصل و
يتحقق مع حصول جميع الاجزاء المعتبرة في المفهوم وذلك في مواضع منها اذا انتفى الشرط المصحح
للعمل كالوضوء واستقبال القبلة بالنسبة الى الصلوة ونحو ذلك فانها ليست من الاجزاء التى
قطعا مع تحقق فسادها بذلك ومنها اذا تحقق شئ من الموانع كالتكلم عمدا والحدث عمدا
في اثناء الصلوة فان الفساد يتحقق بوجود احدهما وليسا اجزاء تركيا من الاجزاء المعتبرة
ومنها ترك الاجزاء المعتبرة في العمل الخاص المامور به كالتشهد والطمانينة والقراءة فانها
ليست اجزاء المفهوم الصلوة بل هى اجزاء للصلوة المامور بها ولذلك لا يطلق عليها اسم الجزء

مع انه يحصل الفساد بتركها فتدبر الخامس ما تمسك به السيد الاستاد قدس سره فقال
ان العبادات باسرها متعلقات طلب الشارع وامره ولا شئ من الفاسدة كذلك انتهى
وفيه نظر لانه ان اراد ان جميعها مطلوب في الجملة ولو في ضمن فرد ما فسلم ولكنه لا يجدى
قطعا وان اراد ان جميع افرادها مطلوبة فهو ممنوع اذ لا دليل عليه لا يقال الدليل عليه اطلاق
الامر بها نحو قوله وصل لانا نقول لا نسلم الاطلاق في جميع الموارد سلمنا ولكن يجب تقييده
حيث ثبت فساد فرد منها وهو وان كان خلاف الاصل ولا يلزم على القول بالوضع للصحيح
ولكن يجب المصير اليه فان ما دل على الوضع للاعم اقوى منه جدا السادس ما تمسك به السيد
الاستاد قدس سره من ان العبادات امور توقيفية لا تعرف الا من قبل الشارع ولو كانت
للاعم لما كانت كذلك لان المرجع فيها الى العرف ويمكن الجواب عنها اولا بان الرجوع الى
العرف لو كان قادحا في كون الشئ توقيفيا لما جاز لكم في اثبات الوضع للصحيح الرجوع الى
عرف المتشرعة والتمسك بالتبادر وصحة السلب وثانيا بان القائل بالاعم لا يرجع الى مطلق
العرف بل الى عرف المتشرعة لانه دليل على عرف الشارع وذلك لانه اذا ثبت ان الفاظ
العبادات موضوعة عند المتشرعة للاعم وجب الحكم بانها عند الشارع كذا لما علم من اتحاد
العرفين اجمالا ولانه لو لم يكن كذلك يلزم نقل آخر في تلك الالفاظ والاصل عدمه وبالجملة
ان السبب في الرجوع الى عرف المتشرعة في اثبات كون الفاظ العبادات موضوعة للاعم
هو السبب في الرجوع الى العرف العام في اثبات الحقايق اللغوية فلا وجه للتفرقة بين الامرين
لا يقال يمكن الفرق بينهما بان الرجوع في الاخير ليس رجوعا في امر توقيفى الى العرف فيجوز والرجوع
في الاول رجوع في امر توقيفى الى العرف فلا يجوز لانا نقول هذا باطل قطعا اذ كما ان
اصطلاحات الشارع واوضاعه امور توقيفية كذلك اصطلاحات ارباب اللغة واوضاعهم امور
توقيفية لان الامر التوقيفى عبارة عما لا يستقل العقل بادراكه بل يتوقف على نقل الغير واعلامه
وهذا متحقق في اللغات وان اتحد الامران وجب اشتراكهما فيما ذكر وليس لاحد ان يمنع
من جواز الرجوع الى العرف في اثبات الحقايق اللغوية فان ذلك معلوم البطلان وقد
اتفق القوم على خلافه وللاعمين القائلين بالوضع للاعم من الصحيح وجوه ايضا منها ان
الفاظها تقيد بالقيدين فانه يقال صلوة صحيحة وصلوة فاسدة والاصل فيما يقيد بالقيدين
ان يكون حقيقة في القدر المشترك ومنها تقسيمها الى الصحيح والفاسد فانه يقال الصلوة والف

والغسل والحج على قسمين صحيح وفاسد فمن اتى بالصحيح كان له ذلك ومن اتى بالفاسد كان عليه
ذلك والاصل فيما ينقسم الى الامرين ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما لا يق ذلك باعتبار
ما يسمى في الشرع لا باعتبار ما هو حقيقة فيه كما اشار اليه الباغنوي لانا نقول الاصل في التقسيم ان
باعتبار معنى الحقيقي ما لم يكن من ادلة الوضع للقدر المشترك نعم ان قام دليل اقوى منه وجب
العدول عنه الا كما في حمل الغرض فلا يجوز العدول ومنها صحة استثناء الفاسدة منها فان يق
الصلوة تحقن الدماء الا الفاسدة منها والاصل فيه الاتصال ومنها حسن الاستفهام عن الصحيح والفاسد في
نحو قوله الصلوة تحقن الدم والاصل فيه الدلالة على الاشتراك اللفظي والمعنوي وحيث لم يكن الاول
لعدم القائل به على الظاهر تعين الثاني ومنها ان العبادات لو كانت الفاظها موضوعة للصحيح لما جاز
تعليق الامر بها على الفاظها ويق صل وتوضأ والتالي بط قطعا للتواتر عنهم ع كما تقدم مثله بيان
الملازمة ان الفاظها على هذا التقدير تدل على طلب معانيها قبل تعلق الامر بها لان معناها العمل الصحيح
وهو لا يكون الا مطلوبا ومأمورا به فلا يحصل من تعلق الامر بها فائدة جديدة ويكون قوله صل مثلا
بمنزلة ان يقال اريد منك العمل الذي هو مرادي وفساد هذا معلوم ولا يلزم هذا على تقدير القول بالوضع للاعم
كما لا يخفى وقد يجاب بان تعلق الامر بها يفيد كون ما تعلق به واجبا وهذه الفائدة لم تحصل بمجرد
الفاظها اذ غايتها الدلالة على المطلوبية في الجملة وهي اعم من كونها على سبيل الوجوب او الاستحباب
فتامل ومنها ان الفاظها لو كانت موضوعة للصحيح منها لما جاز تعليق الامر باعادتها اذا فسدت بترك
جزء او شرط منها على تلك الالفاظ كان يق اذا تركت الركوع فاعد صلوتك واللازم بط فالملزوم مثله
اما الملازمة فلان المعلق وهو الامر بالاعادة يدل على تحقق مدلول المعلق عليه في الصورة المفروضة
لان الاعادة عبارة عن الاتيان بالشيء بعد الاتيان به اولا اما مطلقا او على وجه فاسد واللفظ المعلق
عليه يدل على عدم تحقق مدلوله في تلك الصورة لانه موضوع للعمل الصحيح وهو غير الفاسد فيلزم
التناقض وهو غير جائز واما بطلان اللازم فواضح لان تعليق الامر بالاعادة على الفاظ العبادات قد
تواتر نقله عن اهل العصمة صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين وظاهر في كلام الفرقة المحقة حتى لا
يلزم هذا على تقدير القول بالوضع للاعم كما لا يخفى ومما قال لا هذا الحبر السيد حميد الدين لا يق
هذا حسن لو التزمنا بان المراد من الفاظها عند تعلق الامر بالاعادة معانيها الحقيقية ولكن لا
نلتزم بذلك بل نحمل الفاظها ح على المعنى المجازي وح لا يلزم ما ذكرتم لانا نقول دعوى التجوز في
الاخبار المتواترة مما يقطع بفساده ولئن سلمنا فلا اقل من لزوم ذلك كثرة المجاز والاصل عدمها

ومنها

ومنها ان الفاظ العبادات لو كانت موضوعة للصحيح للزم ان لا يكون النهي المتعلق بها نحو قوله
لا تصل في المكان المغصوب مقتضيا للفساد بل لزم ان يكون النهي المتعلق بها مقتضيا للصحة كما عن
محمد بن الحسن الشيباني وابي حنيفة والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلما اتضح من ان لفظ
مدلول النهي في العبادات على الصحة من ان المنهي عنه اما الشرعي او غيره والثاني بط لوجوب حمل
الوارد من الشارع على حقيقته والقاء غيره من موضوع اللغة والعرف كما في غير النهي ولان النهي عن صلوة
الحائض ليس عن الدعاء وكذا ما في الفاظ الصوم المذكورة وح نقول ذلك الشرعي اما ان يكن تحققه
اولا والثاني بط والا لما صح النهي عنه فان الحال كما لا يصح الامر به لا يصح النهي عنه وايضا فانه لا يصح
ان يق للزمن لا تنظر وللاعمى لا تبصر فثبت ان المنهي عنه هو المعنى الشرعي اعني الصحيح وهو ممكن التحقق
وهو المطلوب واما بطلان التالي بقسميه فللدليل القاطع على اقتضاء النهي في العبادات الفساد كما
عليه اكثر المحققين ويلزم ما ذكر على القول بالوضع للاعم كما لا يخفى ولذا اجاب جماعة عن الحجة المزبورة
بالمنع من ان معنى الصلوة شرعا الصحيح بل انما يسميه الشارع بذلك لا يق لانم توجه النهي الى المعنى
الحقيقي ويمنع من اقتضائه الحرمة وهذا وان كان مخالفا للاصل ولكن يجب المصير اليه للادلة الدالة
على الوضع للصحيح كما اشار اليه الباغنوي لانا نقول لانم قيام دليل قاطع بل ولا ظاهر على الوضع
للصحيح ولو سلمنا قيام ظاهر عليه فلا ريب انما ذكرنا اظهر فان التاويل في جميع النواهي الواردة
في الشريعة المتعلقة بالفاظ العبادات مما يكاد ان يقطع بفساده ومنها ان الفاظ العبادات لو
كانت موضوعة للصحيح لزم ان يكون وصف الصحة داخلا في المفهوم وهو بط لانه من عوارض الوجود
الخارج فكيف يكون داخلا فيه وفيه نظر اذ ليس المراد من قولهم ان الفاظ العبادات اسماء للصحيحة
ماخوذة من مفهومها انها داخلة في معانيها بل المراد انها اسماء الماهية المخصوصة التي اذا وجد ما هي في
المكلف كانت صحيحة فلا يرد ان الصحة والبطلان من عوارض الوجود الخارجي لا من صفات الماهية
وكذا الاثر وانا نقطع بان المفهوم من لفظ الصلوة مثلا ليس الا الاركان المخصوصة واما الصحة فلا
يستفاد منه اصلا وقد صرح بما ذكر السيد الاستاد قدس سره ومنها ما اشار اليه العضدي وغيره
من ان لفظ الصلوة لو كان موضوعا للصحيح لكان الوضوء وغيره من شرائط الصلوة داخلا في
مفهوم الصلوة لان الصلوة المعتبرة هي المقرونة بالشروط وذلك بط بالاتفاق على انها شرائط
الصلوة لا اركانها وكذا الكلام في ساير الفاظ العبادات وفيه نظر للمنع من الملازمة لجواز كون
اللفظ موضوعا للشروط خاصة لكن بشرط استجماعه الشرائط على ان يكون نفس القيد خارجا عن الموضوع

ولقصد ما خلا منه كما في الشروط العقلية التي لا يتحقق المفاهيم في الخارج الا بها ومن المقطوع انها
مركبة من تلك الشروط وقد اشار اليهما ذكره العلامة في النهاية والتفتازاني ومنها ان الفاظ العبادات
لو كانت موضوعة للصحيح للزم الحكم بدخول اشياء وتركبها من اجزاء عديدة والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله
اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلان الاصل عدم دخول تلك الاشياء وعدم تركبها منها ولا يلزم
هذا على القول بالوضع للاعم اذ القائل به انما يحكم بتركب المفهوم من اشياء وقد وقع الاتفاق على دخولها
فيه ويدفع ما ذكر عليه بالاصل فكان قولنا اوفق بالاصل فيجب الاخذ به وهذه الحجة في غاية الضعف
كما لا يخفى فاذن المعتمد هو القول الثاني وينبغي التنبيه على امور الاول اعلم انا اذا قلنا بالوضع للاعم نقول
انها موضوعة لما يسمى في عرف المتشرعة بها فالصلوة مثلا موضوعة لما يسمونه صلوة ولا يمكن تشخيص
هذا المقصد الا بالرجوع اليهم ويكون حال هذه الالفاظ حال الالفاظ العرفية لا يمكن تشخيص معانيها
وتحديدها بوجه مضبوط بل يجب احالتها على العرف كالرماس والدخن ونحوها وما يظهر من
بعض القائلين بالاعم كونها موضوعة لجميع اركان العبادة وهو خارج عن المعنى الموضوع له فيتخصص
لكنه يرد عليه ان تلك الالفاظ تصدق حقيقة مع فقد بعض الاركان كالركوع في الصلوة عند الاربعة
فلا يتم ما ذكره الثاني الظاهر ان القائلين بالوضع للصحيح ارادوا من الصحيح ما وافق الشريعة الماموم به سقط
القضاء واذا كانا في الغالب متلازمين الثالث اعلم انه قال السيد الاستاد دام ظله في احد مسائله
اعلم ان المقصود من هذا البحث تعيين المراد من الفاظ العبادات المستعملة في خطابات الشرع مع قطع
النظر عن كونه معنى حقيقيا او مجازيا وهذا ما يتاتى فيه النزاع من كل من المثبتين للحقيقة الشرعية و
النافين لها اما الثاني فلانه لا ينكر اصل المعاني الشرعية الحادثة لتلك الالفاظ بل انما يدعي ان الشارع
استعملها فيها على سبيل المجاز دون الحقيقة فلا ينافي النزاع في ان تلك المعاني التي استعمل الشارع
فيها هذه هي الماهيات المعينة المستجمعة لشرايطها او الاعم منها ومن الفاسدة غاية الامر ان نزاع الاول
في تعيين المعنى الحقيقي ونزاع الثاني في تعيين المعنى المجازي واما اصل التعيين فما نفيه الى التحقيق
الحال كل من الفريقين وما يظهر من قولهم في تحرير الخلاف في المسألة ان الفاظ العبادات اسام للصحيحة
او الاعم ان النزاع في تعيين المعنى الحقيقي لها لان المتبادر من الاسم هو اللفظ الموضوع ويمكن توجيهه
بالحمل على عرف المتشرعة فان تعيين معنى العرفي يستلزم تعيين الشرعي والظاهر ان تحرير النزاع بهذا
الوجه انما هو من المثبتين بناء على اصلهم على القول بالحقيقة الشرعية ثم اشتهر ذلك بين الاصوليين
فصار منشأ للاشتباه قد تم الرابع اعلم انه يلزم على القول بالوضع للصحيح التمسك باصالة الاحتياط في

تحصيل البراءة

تحصيل البراءة اليقينية في العبادات وذلك بان ناتي كلما يحتمل وجوبه وشرطيته ونترك كل ما يحتمل
مانعيته الا ان يقوم دليل شرعي على العدم وذلك لكون الفاظ العبادات عنده مجملة وهو يقتضي
لزوم تحصيل البراءة اليقينية اما الاول فلان العمل الصحيح الذي هو المعنى الحقيقي لتلك الالفاظ لا يمكن
معرفته الا من جهة الشرع فاذا لم يرد من الشرع ما يبينه كان مجملا قطعا بالنسبة الينا واما الثاني فللعقل
والنقل اما الاول فمعلوم وجدانا الا ترى ان السيد اذا امر عبده بشيء فاشتبه عليه ذلك ولم يمكنه تمييزه
بكلما يحتمل ان يكون هو ذلك الشيء واما الثاني فالاستصحاب اذ الاصل بقاء التكليف حتى يعلم البراءة
بيقين واما القائل بالاعم فلا يلزمه ذلك بل يتمسك باصالة عدم الجزئية والشرطية والمانعية اذا حكمت
المتشرعة بعدم دخول المشكوك فيه في مفهوم اللفظ وكان هناك اطلاق الوجه فيرجح هو الوجه في نفي احتمال
تقييد قوله امنوا وغيره بالاطلاق و[illegible] ما يظهر من بعض الاجلة ان اللازم الاخذ باصالة عدم الجزئية و
والمانعية فيما اذا شك فيها ولم يكن هناك دلالة شرعية على عدمها وانه لا يجوز الاخذ بالاحتياط مطلقا ولو
قيل بالوضع للصحيح لوجوه منها ان الاخذ بالاحتياط يستلزم الحرج العظيم لكثرة ما يحتمل فيه ذلك ومنها
ان العبادات قد تحصل بيانها بنقل اهل الشريعة والاكابر ومنها ان الاحتياط انما يجب اذا حصل
في المكلف به كما في مسألة المشتبه طاهرها بالنجس وليس محل البحث منه بل من قبيل ما اذا اتفق الاصحاب على
شيء واختلفوا في الزائد عليه كما في دية الجنين والدين المشكوك في مقداره حيث يجب دفع الزائد بالاصل
اما ان محل البحث من هذا القبيل فلان المفروض فيه ان يشك في جزئية شيء فيما ثبت كونه جزءا بالاتفاق
واما الثاني فلما ذكره اكثر المحققين في مسألة الاصحاب الاقل المشهور ومنها ان المعهود من العقلاء الاقتصار
على ما ثبت وجوبه دون المحتمل ولكانه من قبيل محل البحث ومنها ان عدم الدليل على الجزئية والشرطية
والمانعية دليل عدمها وفي الجميع نظر واعلم انه حكي عن بعض المنع من التمسك باصالة الجزئية فيما اذا
كان الشك فيها وتجويز التمسك باصالة عدم الشرطية اذا كان الشك فيها الخامس اعلم ان اكثر الفاظ
المعاملات كلفظ البيع والصلح والعتق والدين والرهن والاجارة والعارية والوديعة وغير ذلك
مما يترتب على معناه اثر شرعي ولا ينفع حقيقة على البيع باقية على معانيها اللغوية في لسان الشرع و
ان كلما يعتبر فيها فهو شرط في ترتب الحكم الشرعي عليها لا دخل في المفهوم فعلى هذا لو شك في اشتراط
شيء وكان هناك اطلاق ونحوه فالاصل عدم الاشتراط فاذا شك في اشتراط المنجز بالصيغة فلا
عموم لان اطلاق مثل قوله تعالى احل الله البيع الصادق على المعاطاة المخصوصة الخالية عن الصيغة
حقيقة عرفا ولغة يدفعه فالمرجع في تحقيق تلك الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة ليس الا العرف

واللغة وليس الحاكم بالخروج عن الهيئة والدخول الا اهل اللسان لانه ما ذكرته دعوى خالية عن البيان ولم
تنضبط بدعوى البرهان على ان الحدود المذكورة في كتب الاصحاب لسان كثير من المعاملات كحد البيع و
الاجارة والمضاربة وقولهم في مقام ذكر الحد لغة كذا وشرعا كذا مما يشهد بصيرورة الفاظها في معان
مستحدثة مختص فهمها لما تقدم عند اهل اللغة فلا يمكن دعوى المرجع في الحكم بالاول والخروج اهل اللغة
لانا نقول الحجة فيما ذكرنا هي ان هذه الالفاظ كانت قبل الشرع موضوعة لمعان معلومة فالاصل بقاؤها
على معانيها الاصلية حتى يثبت الصارف ولم يثبت بل ثبت خلافه فلذلك لانها لو كانت منقولة في الشرع
الى غير تلك المعاني لكانت سابقة الى فهم اهل الشرع عند اطلاقها مجردة عن القرائن والتالي باطل
فالمقدم مثله وبيان الملازمة انه يبعد غاية البعد صيرورة اللفظ حقيقة في معنى على لسان الشرع
دون المتشرعة واما الحدود التي ذكرها الاصحاب وقولهم لغة كذا وشرعا كذا فلا يصلح لمعارضة ما
ذكرناه كما صرح به جمعك قدس سره نقلا اعلم انه ربما يقول بعض الفقهاء في العبادة والمعاملة في
مقام التعريف انه لغة كذا وشرعا كذا لعل المراد معنى اللفظ المذكور لتلك العبادة والمعاملة اعم من ان
يكون حقيقيا او مجازيا لنزاعهم في ثبوت الحقيقة الشرعية ويكون مرادهم من الشرع من الشارع و
المتشرعة او يكون المراد من المعنى المعنى الصحيح شرعا والمعتبر عند الشارع والمثمر بحسب الشرع وهذا هو
الاقرب فيندفع الاشكال الاخير وهو ان العبادات توقيفية دون المعاملات فلو كان المعنى للمعاملات
بحسب مغاير للمعنى اللغوي او العرفي لكانت المعاملات ايضا توقيفية ووضيعة الشرع لعدم امكان
الاطلاع على المعنى الاصطلاحي الا من جهة صاحب الاصطلاح وقد يقرح ان الفقهاء متفقون على ان
العبادات توقيفية لا المعاملات كما لا يخفى على من لاحظ طريقتهم مع انهم يرجعون في المعاملات في مقام
الاستدلال على محل نزاع وجدال ان المعتبر هو المعنى العرفي او اللغوي مثلا يقولون في البيع ما يعد
في العرف بيعا وفي الصلح ما يعد صلحا وفي اللغة كذلك الى غير ذلك ويجعلون ما ورد من الامور المعتبرة
من الشرع شرطا للصحة انتهى وتفريعا على ما ذكره السيد الاستاد قدس سره بما ذكره وقد اطال الكلام
هنا بالامر بما عليه ولا باس بنقل ما ذكره فنقول قال قد سمعت قول الفقهاء في تحديد الفاظ العبادات
والمعاملات انه في اللغة والعرف كذا وفي الشرع كذا ويرد عليها اشكالات الاول ان هذا انما يتجه
على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فان الثاني هو الاثبت لتلك الالفاظ معنى سوى معانيها اللغوية
الثاني ان الفاظ المعاملات كلها او اكثرها باقية على معانيها الاصلية غير منقولة في الشرع الى معان
اخر حادثة كالعبادات ولذا تراهم يقولون ان العبادات توقيفية دون المعاملات ويرجعون في تحقيق

معنى مثل البيع والاجارة والصلح والذبيحة والوديعة والعارية الى اللغة ومع ذلك فكيف يجمع منهم القول
المذكور في هذه الالفاظ والامر في الاشكال الاول هين الجاني قال واما الثاني فقد يجاب عنه
بان المراد تحديد المعاملات بحسب عرف المتشرعة دون الشارع او تحديد المعاملات الشرعية
اي المعاملات الصحيحة شرعا وهي التي يترتب عليها الاثار والاحكام الثابتة في الشرع او المراد
الكشف عن المعاني الاصلية للمعاملات بخواصها الشرعية فالبيع اللغوي والشرعي مثلا واحد
بالذات مختلف بحسب الاعتبار فهو من حيث انه مقصود بالوجه المعروف في اللغة لغوي ومن حيث
انه مقصود بالوجه الشرعي شرعي ويتوجه على الاول منها ان الظاهر في التعريف السديد فان قولهم
كذا شرعا الظاهر في ارادة المعنى الشرعي انهم كثيرا ما يقع بينهم التشاجر في هذه الحدود ولو كانت
امورا اصطلاحية محضة لما وقع فيها ذلك اذ لا مشاحة في الاصطلاح وايضا فان نقل هذه الالفاظ
من معانيها الاصلية الى ما ذكروه في تلك التعريفات والحدود مما لا يترتب عليه اثر شرعي اذ كان نقلهم
اصطلاحا منهم لا من الشارع ولا فائدة تعود اليهم في تحرير المسائل وتقرير المطالب كما في ساير اصطلاحات
واصطلاحات غيرهم من ارباب العلوم والصنائع فان تقرير المطالب الفقهية لا يتوقف على هذه
الاصطلاحات كما لا يخفى وعلى الثاني انه لو كان المقصود تحديد المعاملات الصحيحة لوجب استقصاء
شرائط الصحة في تعريفها مع انهم لم يتعرضوا لها الا القليل منها مثلا قالوا البيع نقل الملك من
مالك الى اخر بعوض معلوم فاقتصر في تعريف البيع على معلومية العوض التي هي من شرائطه ولم
يتعرضوا الباقي الشرائط كمعلومية المعوض وكمال المتعاقدين واختيار الطرفين وطهارة العوضين
واشتمالها على نفع محلل مقصود للعقلاء وان يكونا مقبوضين في الصرف وغير المتفاضلين مع
التجانس الى غير ذلك من شرائط البيع وكذا ما ذكروه في تعريف الاجارة والجعالة والضمان و
والعارية والوديعة وغيرها من العقود والايقاعات فانهم قد اقتصروا في جميعها على البعض ولم
يتعرضوا في شيء منها للمجموع ولو كان المقصود تعريف المعاملة المستجمعة لجميع شرائط الصحة لم يجز
ذلك قطعا وعلى الثالث ان الغالب تعارف المعنيين اللغوي والشرعي بحسب الصدق اما من
الجانبين او من جانب واحد ولو كان المقصود من التحديدات المذكورة الكشف عن المعاني الاصلية
بخواصها الشرعية لتعارف المفهومين دائما ويمكن ان يقال انه لما كان الغالب في المعاملات اشتراك
بعضها في بعض الصفات كاشتراك البيع مثلا مع الهبة في نقل الملك العيني ومع الاجارة في
النقل بعوض وكاشتراك الاجارة مع الجعالة في استحقاق العوض بازاء العمل ومع النكاح في

التسلط على المنفعة على وجه اللزوم وكاشتراك الصلح مع البيع والاجارة والابراء بحسب
الاختلاف في محله وكان الواجب تمييز بعضها عن بعض لتوقف العلم بثبوت احكامها المختلفة
عليه بتصدي الفقهاء لتعريف المعاملات على وجه يحصل به التمييز في الجملة ومن المعلوم ان التمييز
بوجهها لا يجب ان يكون لاجل الفصول المميزة لماهيتها المعلومة في العرف او اللغة بل
من الجائز حصوله باعتبار شرائطها ولا يفتقر ايضا الى التعرض لجميع تلك الشرائط بل يكتفى
في ذلك بما يحصل به التمييز ولو شرطا واحدا وربما ذكروا شروطا متعددة بحسب الحاجة
اليها في التمييز وبالجملة فمقصود الفقهاء مما ذكروه في تعريف المعاملات ليس الا تمييز بعضها
عن بعض بوجه ما من الوجوه وهذا مما يختلف من حيث الاستغناء والاحتياج اليها وكفايتها
الوحدة والتعدد ونحو ذلك فلا يرد انه ان كان المقصود من تعريف المعاملات شرح مفهومها
الاصلية فلا وجه للتعرض للشرائط في بعضها اذ لا دخل لها في تحقق تلك المعاملات والاقتصار
على بعضها في بعض اخر المفهومات وان كان المقصود منها تحديد المعاملات المستجمعة لشرائط الصحة
فلا وجه لعدم التعرض للشرائط في تعريف بعض المعاملات والاقتصار على بعضها في بعض اخر
بل الواجب على هذا التقدير ذكر الجميع في جميعها وان كان المقصود بيان الاصطلاحات الشرعية
فهو مبني على ثبوت الحقيقة الشرعية لالفاظ المعاملات وهو مع ندرته في نفسه خلاف
ما صرحوا به وكذا لو كان المقصود بيان الحقيقة العرفية اذ لا ريب في ان المفهوم من لفظ
البيع في عرف المتشرعة ليس الا معناه المعروف ووجه الاندفاع ان المقصود من التعريفات
المذكورة ليس شيئا مما ذكر بل المراد منها تمييز المعاملات بعضها عن بعض على الوجه الذي قررناه
فلا اشكال فان قلت هب ان المقصود من تلك الحدود تمييز المعاملات بعضها عن بعض على
ما ذكرتم فما الوجه في الحكم بانها معان شرعية مع عدم اشتمال البعض منها على شيء من شروط
الصحة كما اعترفتم به واشتمال ما وجد فيه ذلك على غيره من مفهومات المعنى الاصلي وليس
فيها ما يكون شرحا لجميع اجزاء المعتبرة فيه اساسا وفصولا ولو كان فلا ريب في ندرته
وليس الغرض من هذا الكلام تصحيح مثله قطعا قلت المراد بالشرعي هنا المعنى الموقوف في
الشرع في الجملة ولو قابله اللغوي والعرفي اعني ما لا توقف له على الشرع اصلا فلا قدح في
الحكم بالشرعية اشتمال الحد على شيء من المفهومات اللغوية والعرفية نعم يقدح فيه عدم اشتماله
على غيرها من المعاني الشرعية ولم يوجد في كلام القوم اطلاق الشرعي مثل ذلك حتى يتوجه

النقص

النقض به كيف لا يستقيم تفسير القول بانه لغة كذا وشرعا كذا فانه انما يصح مع تغاير
المعنيين وهو مفقود فان قلت لو قصد التمييز في تلك الحدود لاقتضى ذكر شرائط الصحة
باسرها اذ بدونها لا يتميز صحيح المعاملة عن فاسدها قلت ليس المقصود من تلك
الحدود تمييز المعاملة الصحيحة من غيرها مطلقا بل المقصود تمييزها عن صحيح غيرها وهذا لا
يفتقر الى ذكر جميع شرائط الصحة كما لا يخفى فان قلت الحدود في هذه التعريفات ان اعتبر
فيه قيد الصحة انتقض الحدود باسرها طردا بدخول المعاملة الفاسدة التي لم يخرج بما ذكر
فيها من شرائط الصحة والا انتقضت عكسا بما يخرج به قلت نختار الاول ويلتزم ان هذه الحدود
كلها تعريفات بالاعم ولا يخفى ونحو ذلك فان التعريف بالاعم اذا كان المقصود تمييز الاخص
عما عدا ذلك الاعم غير عزيز فان قلت المعاني المفهومة من الفاظ المعاملات لغة وعرفا
متباينة لا تصادق بينها فهي متمايزة بانفسها وذواتها بلا حاجة في التمييز الى ايراد الشرائط
الشرعية قلت تباين المعاملات باسرها ليس امرا بينا ولا مبينا فهو في حيز المنع ولئن سلم
فانما كان العدول الى شرائط الصحة لصعوبة تمييز الماهية وان كانت معلومة بالاجمال فان
الشرع قد يكشف عن اللغة والعرف في مقام الاشتباه وعروض الشك والالتباس ولو سلم
فهذا طريق وتعيين للطريق ليس من دأب المحصلين هذا ما تيسر من الكلام في هذا المقام
وهو بعد محل نظر وتامل انتهى واعلم ان في قولنا اكثر الالفاظ باقية على معانيها الاصلية اشارة
الى عدم ثبوت كون جميعها كذلك وقد يحكى السيد الاستاد قدس سره عن بعض القول بثبوت كون
جميعها كذلك وقد ابطله [illegible] وعلم ان المجاز وهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له واقع في
اللغة والقرآن والسنة واما وقوعه في اللغة فهو قول الاكثر ومنهم الفاضلان والسيد عميد
الدين والحاجبي والعضدي وغيرهم بل الكل اذ في هذه الازمنة صار اجماعيا ولا يلتفت الى
ما حكي عن ابي علي الفارسي وابي اسحق الاسفرائني واصحابه وقوم من منع وقوعه وصحيح
شذوذه في الحجة فما لهذا قول شاذ لا يلتفت اليه لان المعلوم من دين اهل اللغات
استعمالهم لفظ الحمار في البليد والاسد في الشجاع مجازا دون الحقيقة فان قال انه حقيقة كان
مخالفا لاستعمال اهل اللغة واطلاقهم ويحتج عليه بالرجوع الى الكتب المصنفة في المجاز انتهى
ويقصد ما ذكر تحقق امارات المجاز المذكورة في كتب الاصوليين في كثير من الاستعمالات
لا يقال يبطل ما ذكر من وقوع المجاز في اللغة وجوه الاول ان الوقوع مناف للحكمة فلا

يقع في اللغة اما الاول فلان اللفظ اذا استعمل في المعنى المجازي فاما مع القرينة او بدونها فان
كان الاول لزم التطويل بلا طائل لامكان التعبير عن ذلك المعنى بوجه اخصر وهو التعبير عنه باللفظ
الموضوع له اذ ما من معنى الا وله لفظ موضوع له وان كان الثاني لزم الاغراء بالجهل وتكليف
ما لا يطاق لظهور اللفظ في غير ما اراده بالاتفاق واما الثاني فلان اهل اللغة انما يتكلمون بما
يوافق الحكمة لا بما يخالفها وهو واضح جدا الثاني ان اللفظ اذا اقترن بالقرينة كان المتبادر
منه ما دل عليه وهو امارة فكان ذلك اللفظ موضوعا للمعنيين في حالتين الثالث ان المجاز
لو كان موجودا في اللغة لزم الاجمال في كل لفظ تردده عند اطلاقه بين ارادة المعنى الحقيقي و
المعنى المجازي والاصل عدمه لانا نقول عذوبة اللفظ ومنها المقابلة ومنها الوجوه المزبورة
لا تصلح لابطال ما ذكرناه اما الاول فللمنع من لزوم التطويل بلا طائل مع القرينة فان فوائد
المجاز كثيرة منها عذوبة اللفظ ومنها المقابلة ومنها المجانسة ومنها المبالغة ومنها طلب
التعظيم او التحقير وان فرض انتفاء جميع الفوائد منعنا من وقوع المجاز ح ولكنه لا يستلزم
المنع مط الذي هو مدعى الخصم واما الثاني فللمنع من كون التبادر باعتبار القرينة من امارات
الحقيقة بل هو ليس بتبادر واما الثالث فللمنع من الاجمال لانه ان كان مقرونا بالقرينة كان
المراد المعنى المجازي والا كان المراد المعنى الحقيقي فالاجمال منتف في الحالتين واما وقوعه في
القران فهو ايضا قول الاكثر ومنهم الفاضلان والسيد عميد الدين والمحقق البهائي ره وصاحب
المبادي والمحقق الجواد والعضدي والحاجبي والعبري والاصفهاني بل نقله بعض الاجلة من
المحققين وخالف فيه الظاهرية نفيا لنا ان كل ما في القران محمول على ظاهره للاولين وجهان الاول
انه لا ريب ان القران ابلغ وافصح من غيره ويتفرع عليه جهة الاعجاز فيجب ان يكون مشتملا على المجاز
اما الاول فواضح واما الثاني فلان المجاز ابلغ من الحقيقة باتفاق البلغاء كما قيل والابلغ لابد
ان يكون مشتملا على الابلغ الثاني قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض واسئل القرية وجاء ربك وتجري
باعيننا والسماء بنيناها بايد واشتعل الراس شيبا واخفض جناح الذل اذ ليس المراد منها المعنى
الحقيقي المتبادر منها والا لزم الكفر والفساد وهما محالان فالمراد المعنى المجازي اذ لا واسطة بينه وبين
المعنى وهو المطلوب لا يق لم لا يجوز ان يكون تلك الالفاظ موضوعة للمعاني المرادة منها لانا
نقول لو كانت موضوعة لها ولغيرها لزم اما الاشتراك او النقل واللازم باطل جدا وللاخرين
وجوه الاول ان المجاز كذب لانه حكم بخلاف الواقع وهو الكذب الا ترى انه اذا قيل زيد حمار

مع انه ليس بحمار فهو عليه ممتنع الثاني انه يكذب والله تعالى منزه عنه الثالث ان
المجاز مستلزم للالغاز والتعمية فلو وقع في القران لزم ان يكون ملغزا ومعميا الرابع المجاز انما
يصار اليه عند العجز عن الحقيقة فلو وقع في القران لزم عجزه وهو محال الخامس لو وقع في القران
لوجب ان يطلق عليه تعالى انه متجوز واللازم باطل اتفاقا فكذا المقدم اما الملازمة فلان من قام
به فعل وجب ان يشتق له اسم الفاعل ولذا يقال لمن حصل منه الضرب انه ضارب وفي الجميع نظر
اما الاول فللمنع من كون المجاز كذبا وذلك لان الكذب عبارة عن ان ينسب محمول الى موضوع
كما في زيد قائم ويكون النسبة غير واقعة سواء كان اللفظ دالا عليه بالحقيقة او المجاز والتجوز
عبارة عن مجرد استعمال اللفظ في غير ما وضع له سواء كان هناك نسبة واقعة اولا فهذا غير الاول
فاذا كان المراد من قولك زيد اسد انه حيوان مفترس وهو المعنى الحقيقي للاسد كان كذبا لعدم
وقوع هذه النسبة وان اراد انه شجاع وهو المعنى المجازي لكان صدقا لوقوع هذه النسبة
وبالجملة الكذب من عوارض المعاني والمجاز من عوارض الالفاظ واحد المفهومين غير الاخر والنسبة
بينهما العموم من وجه ويشهد بما ذكرناه من ان المجاز ليس بكذب وجوه الاول اشتراط القرينة في
الاستعمال المجازي الثاني تقبيح العقلاء الكاذب وتحسينهم المتجوز الثالث اجماع المسلمين على الاخذ
على ارتكاب المجاز اذ لو كان كذبا لما جاز ذلك منهم لانه محرم ويمتنع الاجماع على المحرم واما الثاني
فللمنع من المقدمة الاولى بل يجوز العدول الى المجاز مع القدرة طلبا للفوائد واما الثالث فللمنع
من استلزامه للالغاز والتعمية مع تحقق القرينة واما الرابع فللمنع من المقدمة الاولى بل يجوز
العدول الى المجاز مع القدرة طلبا لفائدة واما الخامس فللمنع من ان كل من قام به فعل وجب الاشتقاق
مع قيام المعنى بالذات فان انواع الروائح لم يشتق لمحالها اسماء منها انتهى وما ذكر اندفع ما ذهب اليه
الاشعري من القول بوجوب الاشتقاق نعم قضية الاشتقاق وان لم يكن دليلا لكنه جار بحكم الاصل
والناشي من الاستقراء وذلك انا وجدنا اكثر من قام به فعل اشتق له منه فيلحق به موضع الشك
ولولا هذا لوجب الرجوع في خصوص كثير من المشتقات الى اهل اللغة والمعلوم من طريقة القوم خلافه
وبالجملة الذي يدل على عدم اشتراط احاد المجاز بالنقل يدل على عدم اشتراط احاد المشتق بوقوع الوضع
فيه نوعا كما في المجاز ونحن قد علمنا عدم جواز اطلاق المتجوز عليه تعالى فليس ذلك الا ما ذكره المانعون
من وقوع المجاز في القران وقد يجاب بالمنع من كون الوجه في عدم جواز اطلاق المتجوز عليه تعالى
ما ذكره المانعون من عدم المجاز في القران بل الوجه كون اسمائه تعالى توقيفية بحسب ورودها من الشرع

فلم يرد الشرع بجواز اطلاقه عليه تعالى وان اتصف تعالى بمعناه لا يجوز اطلاقه عليه تعالى واذ ذهب
العلامة والسيد عميد الدين والشيخ البهائي والكفعمي والطريحي صاحب مجمع البحرين والبيضاوي والغزالي
والحاجبي والعضدي كما عن الشيخ علي بن يوسف بن عبد الجليل في كتاب منتهى السؤال والاشاعرة
بل عزاه في مجمع البحرين والمصباح للكفعمي الى العلماء وبحثهم على ذلك وجهان الاول ان الاسم الذي لم يرد
الشرع به يجوز ان يكون اطلاقه عليه تعالى مشتملا على المفسدة الخفية التي لا نعلمها وعدم العلم بها لا يستلزم
عدمها في الواقع وما شانه هذا يجب الاجتناب عنه وفيه ما لا يخفى بمجرد الاتصاف بالمعنى يكفي
في اطلاق اللفظ على المتصف به لانا نمنع منه فان لفظي عز وجل لا يجوز اطلاقهما على النبي صلى الله عليه وآله مع انه
عزيز وجليل الثاني قوله تعالى وذروا الذين يلحدون في اسمائه فان المراد الذين يسمونه بما لا توقيف
فيه على ما قاله البيضاوي للاتي معارضة لقوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها الانا نمنع منه وذلك
لان الاسماء التي لم يرد الشرع بها لم يعلم حسنها لما عرفت من احتمال اشتمالها على المفسدة وفيه نظر
اذ قد يعلم بعدم المفسدة وكون الاطلاق مما يليق بجلاله ويناسب بكماله فيليق جوازه ويندفع
بهذا الوجه الاول هذا وقد يقال يجوز اطلاق الاسم الذي يعلم بعدم المفسدة فيه اجماع العلماء
على الظاهر على قراءة الادعية المشتملة على اسمائه تعالى التي لم يرد بطريق صحيح ولو كانت اسمائه
تعالى توقيفية يجب فيها ان يرد بها الشرع بالخصوص لما جاز ذلك واما نسبة القول بالتوقف الى العلماء
فمحل نظر كيف وقد حكي عن الشيخ نصير الدين ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي في فصوله انه قال كل اسم يليق
بجلاله ويناسب كماله مما لم يرد به اذن يجوز اطلاقه عليه تعالى الا انه ليس من الادب لجواز ان لا يناسبه
من وجه آخر انتهى وحكي هذا القول عن القاضي وربما يظهر من عبارة الشهيد في قواعده وبالجملة منع اطلاق
الاسم الذي يعلم بعدم المفسدة فيه عليه تعالى مشكل نعم المشتمل عليها والموهم للنقص لا يجوز اطلاقه
عليه وقد حكي عليه الاجماع الشهيد في قواعده فانه قال ما لم يرد به السمع ويوهم نقصا فيمتنع اطلاقه عليه
اجماعا نحو العارف والعاقل والفطن والذكي لان المعرفة تشعر بسبق فكر والعقل هو المنع عما يليق
والفطنة والذكاء تشعران بسرعة الادراك لما غاب عن المدرك وكذا المتواضع لانه يوهم المذلة والعلامة
فانه يوهم التانيث والداري فانه يوهم تقدم الشك وما جاء في الدعاء من قوله لا يدري ما هو الا
هو فيوهم جواز هذا فيكون مرادفا للعلم انتهى ولعل السبب في عدم جواز اطلاق المتجوز بعد ما مر
واما ما وقع في السنة وهو ايضا قول المعظم ولا شبهة فيه **مفتاح** يشترط في استعمال اللفظ في المعنى
المجازي امور منها وجود معنى يكون اللفظ للمراد به موضوعا بازائه وشرطيته هذا مما لا ريب فيه وذلك

يشترط في استعمال اللفظ في المعنى المجازي امور

لان المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له ولا يتحقق هذا الا بعد ثبوت الموضوع والظاهر بل المعلوم
ان احدا لم يخالف فيما ذكرناه ومنها وجود القرينة على ارادة المعنى المجازي وشرطيته هذا مما لا ريب
فيه وذلك لانه لو اريد المعنى المجازي من دون قرينة لزم الاغراء بالجهل والتالي باطل فالمقدم مثله بيان
الملازمة فلان عدم القرينة مع ظاهر في ارادة المعنى الحقيقي لا غير فارادة غيره مع عدمها اغراء بالجهل وهو
واضح والظاهر بل المعلوم ان احدا لم يخالف في ذلك ومنها وجود العلاقة بين الموضوع له والمستعمل فيه
مجازا وشرطيته هذا ايضا مما لا ريب فيه وذلك لان استعمال بدون العلاقة مستهجن وقبيح و
غلط وما شانه ذلك فليس من اللغة لا يقال لو كان الاستهجان والقبح دليلين على خروج الاستعمال
عن اللغة لكان الكذب واستعمال جملة من الالفاظ التي يقبح استعمالها كاستعمال بعض الالفاظ
الموضوعة للعورتين منه من اللغة وهو باطل لانا نقول قبح الاستعمال فيما ذكر ليس لنقل الاستعمال
كما في المجاز بلا علاقة بل الاجل قبح المعنى فتامل سلمنا ولكن قام الدليل على كون ما ذكر من اللغة
لنا عند فتمسكنا بما يدل على خروج الاستعمال القبيح من اللغة والاصل المذكور في محل البحث لا معارض
له فيجب التمسك به واحتج الباعث على اشتراط العلاقة بانه لو لم يكن بينهما علاقة لكان استعماله
في المعنى المجازي اما وضعا جديدا او غير مفيد لانه اذا استعمل بلا ملاحظة علاقة فاما ان يقصده
به تخصيص اللفظ بالمستعمل وتعيينه بازائه فهو وضع جديد او لا يقصد ذلك فلا يكون مفيدا اذ
المقصود لا يفهم منه بحسب الوضع اذ لا تعلق له به اصلا ثم قال لا يقال اذا قلنا خذ هذا الفرس
مشيرا الى الكتاب فلا شك انه يفهم منه المقصود لا بمجرد الاستعمال من جهة قرينة الاشارة بلا
وضع جديد ولا ملاحظة علاقة لانا نقول القرينة مستقلة في الدلالة ولا دخل فيها لاستعمال
اللفظ ومنها تجويز اهل اللغة استعمال اللفظ في خصوص ذلك المعنى فلا يجوز استعمال اللفظ
في كل معنى يكون بينه وبين المعنى الحقيقي علاقة قد جوزها اهل اللغة جوازه وهذا قول الاسفرائني
والرازي على ما حكي والحجة فيه امور منها الاول ان الحكم بصحة استعمال اللفظ في معنى كالحكم بصحة العبادات
والمعاملة لاشتراكهما في التوقيفية فكما ان الحكم بصحتها يتوقف على اذن الشرع كذا الحكم بصحة
الاستعمال يتوقف على اذن اهل اللغة وحيث ينتفي فلا يجوز الحكم بالصحة كما في الاولى على الاستصحاب
الفساد وعلى هذا لا يجوز الحكم بصحة الاستعمال اللفظ يتوقف على اذن اهل اللغة كل مجوز وان
وجدت العلاقة لعدم ثبوت هذه الكلية من اللغة فثبت انه يشترط نقل احاد المجاز لا يقال الا
خلاف الاصل الاترى انه قد شاع على السنة القوم ان الاصل عدمه ويرجع الى ان اعتبار صحة

بعض الافراد يتوقف على الدليل وهو مفقود فلا يصار اليه لانا نقول لا نسلم ان الاصل عدم الاشتراط
الا فيما اذا ثبت ما يقتضي شيئا على وجه العموم وادعى عدمه كما في محل البحث فلا دعوى الا دعوى نزول
كلام القوم ويرجح ما قلناه الى ان الاصل عدم ثبوت مقتضى الصحة حيث يثبت وهو واضح جدا
الثاني انه لو جاز الاستعمال لجاز خلاف ما وضع له بمجرد العلاقة ولم يشترط النقل عن اهل اللغة
لصح استعمال لفظ النخلة في كل طويل والشبكة في الصيد والاب في الابن وبالعكس لوجود العلاقة
بين المعنى الحقيقي للالفاظ المذكورة وتلك المعاني واللازم باطل جدا الثالث ان التجوز بدون النقل
عن اهل اللغة شيء يدل على صحته فهو اثبات ما لم يثبت منهم وهو الاختراع والحكم بجواز الاختراع
في اللغة لمن اراده واضح لا يقال انما جوزنا التعدي عن موضع استعمالاتهم باعتبار المسكوت عنه
والمنصوص عليه في علة الجواز وهي وجود العلاقة انه يحصل اذن اهل اللغة بجواز التعدي فلا
يكون اختراعا لانا نقول هذا اثبات الحكم بالقياس وهو غير جائز وفي الجميع نظر اما الاول فلمعارضته
بوجوه تدل على عدم اشتراط ذلك منها ان الاستعمال كلما تحقق فيه العلاقة منها انه قد ادعى
الاجماع على عدم اشتراط ذلك ويعضده ما قيل من انه مذهب الاكثر لا يقال قد ادعى ان الاشتراط
قول الاكثر فيحصل الوهن في دعوى الاجماع على العدم لانا نقول الظاهر خطاء هذه اذ لم نجد من
المتقدمين والمتأخرين من يقول بالاشتراط سوى الاسفرايني والرازي على ما حكي واما القائلون
بعدم الاشتراط فجمع كثير منهم السيد المرتضى في الذريعة والعلامة في بعض كتبه والسيد عميد الدين
والمحقق البهائي والعضدي والتفتازاني وغيرهم ويعضد دعوى الاجماع ما قيل من ان استقراء
اهل العربية في تفاصيل استعمالاتهم مجازات متجددة غير مسموعة من اهل اللغة مع عدم تخطئة
كل صاحب يدل على ان ذلك ليس بشرط عندهم قال فلذلك لم يدونوا المجازات تدوينهم
الحقائق ومنها ان ما دل على ثبوت الكليات وهو الاستقراء يدل على ثبوت هذه القاعدة الكلية و
لو منع من حجية الاستقراء لوجب الالتزام بعدم ثبوت قاعدة كلية في اللغة فلا يجوز ان يقال كل
فاعل مرفوع وكل مفعول منصوب وكل مضاف اليه مجرور لا يقال نمنع من كون الدليل على ثبوت الكليات
اللغوية هو الاستقراء بل هو الاجماع عليها فان من لاحظ الكتب النحوية والصرفية حصل له العلم به
والاجماع على ثبوت الكلية في محل البحث لانا نقول الاطلاع على اجماع النحاة انما يحصل لاحاد الناس
والعامة لا يطلعون عليه مع ان تلك الكليات ثابتة عندهم فليس الدليل عندهم الا الاستقراء على انا نقول
النحاة لم يسمعوا تلك الكليات من العرب وانما عرفوها بالاستقراء في كلامهم فكان دليل الكل هو

احوال

اثبات تلك القواعد الاستقراء وهو حاصل في محل البحث فيجب العمل به والحاصل ان حجية الا
ستقراء اذن العرب بالتجوز في كل ما فيه العلاقة عموما فان منع من اعتبار الاذن العام فيعارض
بانه يلزم ان لا يثبت وضع نوعي وهو باطل قطعا ومنها انه لو كان المجاز مشروطا بذلك لما افتقر الى
البحث والنظر في العلاقة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان النقل اذا تحقق حصل الاستغناء
عن العلاقة لكونه كاشفا عن وجودها ودالا على كون الاستعمال موافقا للغة وهو المطلوب واما بطلان
اللازم فلاطباق علماء العربية على افتقار المجاز الى ذلك وقد اشار العلامة الى هذا فقال لا اشتراط
فيه النقل للافتقار الى النظر في العلاقة وقد يناقش فيه اولا بالمنع من الملازمة لجواز ان يكون
النظر في العلاقة شرطا اخر لصحة التجوز وكون شيء شرطا لشيء لا يستلزم ان لا يكون شيء اخر
شرطا له بل التحقيق انه يلزم الحكم باشتراط النظر في العلاقة على القول باشتراط النقل من اهل اللغة
في احاد المجاز اذ مع تحقق الامرين يحصل القطع بصحة التجوز ومع انتفاء احدهما لا يحصل القطع بها
فينبغي الحكم بعدمها اذ لا دليل عليها والاصل يقتضي عدمها فتم لا يقال لا فائدة في اشتراط التجوز
بالنظر الى العلاقة بعد اشتراطه بالنقل لانا نمنع عدم الفائدة فلعل هناك فائدة لم نعثر عليها
ونص عليها علماء العربية على انه قد يدعى ان فائدة المجاز لا تحصل الا بالنظر اليها ففي الحقيقة احد
الشرطين شرط الصحة في الاستعمال وهو النقل والاخر شرط فائدة المجاز والعدول عن الحقيقة التي
هي الاصل وهو النظر في العلاقة فتأمل وثانيا بالمنع من بطلان التالي ان ادعى وجوب النظر في العلاقة
بالنسبة الى المستعمل ودعوى الاجماع ممنوعة كما اشار اليه الباغنوي وان ادعى وجوبه بالنظر الى
الواضعين وارباب اللغة فالقضية الشرطية فاسدة جدا فتدبر ثم انا نقول للخصوم اذا اتفق نقل
في بعض احاد المجاز فهل توجبون النظر في العلاقة ولا فان قالوا نعم قلنا لهم فقد سلمتم عدم
الملازمة وان قالوا لا فنقول لهم قد اعترفتم بعدم بطلان التالي فتم ومنها ان افادة اللفظ
تابعة لافادة معناه الحاصلة بمجرد قصد المبالغة فيه من غير توقف على النقل ومتى كان كذلك لم
يتوقف التجوز على النقل اما الاول فلانك اذا قلت رايت اسدا وعنيت به الرجل الشجاع لم يحصل
التعظيم والمبالغة بمجرد اعارة اللفظ دون معناه فانك لو سميته بالاسد لم يدل على شجاعته
اصلا فضلا عن بلوغه الى مرتبة الاسدية بل انما يحصل المبالغة والتعظيم المقصودان
من التجوز باعارة معنى الاسد حتى كانك تعرضه اسدا وقد يبالغ في ذلك فيقال هذا في
البشر اسد انما هو اسد كما قال الله تعالى ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم واما الثاني

فقط فان صدق اللفظ على معناه لا يحتاج الى النقل في كل صورة جزئية وقد استدل بهذا
الوجه العلامة ايضا واجاب عنه في المحصول بان هذه الافادة ليست امرا حقيقيا بل
امر تقديري فلم لا يجوز ان يمنع الواضع منه في بعض المواضع دون بعض ومنها انه لو كان
ذلك شرطا للزم ان لا يكون الحقايق الشرعية والعرفية مجازات لغوية وعرفية والتالي باطل
فالمقدم مثله اما الملازمة فلان العرب لم ينصوا على جواز الاستعمال اذ لم ينقلوها و
قد استدل بهذا الوجه العلامة ايضا وضعفهما قد لا يخفى ومنها انه لو كان ذلك شرطا
لانسد باب التجوز والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه يجب على تقدير الاشتراط
الاقتصار على موارد استعمالات اهل اللغة ومعلوم انها قد انضبطت باشخاصها فليس للتجوز
محل فيلزم ما ذكروا اما بطلان التالي فواضح واما الثاني فللمنع من وجوب العلاقة في المذكورات
كما اشار اليه بعض وذلك لان العلاقة المصححة للتجوز ليست مطلق المشابهة والسببية و
المسببية ونحوهما مما جعله الاصوليون علاقة بل فرد خاص منها يعرف خصوصيتها بالطبع
المستقيم وهو المرجع في تحقق العلاقة وهذا الفرد لم يوجد في المذكورات سلمنا وجود العلاقة
لكن نقول حصل من المانع صحة الاستعمال وهو منع اهل اللغة كما اشار اليه في [illegible] وغيره واما
الثالث فللمنع من كون التجوز بدون النقل من اهل اللغة اختراعا اذا كانت العلاقة المعتبرة
عندهم موجودة لان اعتبارهم نوع العلاقة اذن عام لجواز الاستعمال في كل محقق العلاقة فلا
يكون اختراعا والاذن الاجمالي كالاذن التفصيلي كما لا يخفى نعم اذا اكتفى بمطلق العلاقة وان لم يعتبر
نوعها يلزم الاختراع كما قيل ولكنه خلاف التحقيق فاذن الاقوى ما عليه الاكثر من عدم اشتراط
ذلك وعن الامدي التوقف في ذلك وينبغي التنبيه على امرين الاول اعلم ان علايق المجاز كثيرة
تظهر من اقسامه وهي كثيرة منها اطلاق السبب على المسبب قال في المحصول على ما حكي الاسباب
اربعة والقابل والصورة والفاعل والغاية مثال الاول قولهم سال
الوادي ومثال الثاني اطلاق اليد على القدرة في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم ومثال
الثالث تسمية السحاب بالمطر في قولنا امطرت السحاب ومثال الرابع تسمية العنب بالخمر في قوله
تعالى اني اراني اعصر خمرا ومنها اطلاق المسبب على السبب عكس الاول كتسمية المرض الشديد
موتا ولذا دار الامر بين هذا وما قبله فقال العلامة في [illegible] والبيضاوي وغيرهما ان ما قبله اولى
بالترجيح لان السبب المعين للمسبب بدون السبب فالسبب لازم ولا عكس لجواز تخلف المسبب

واولى الاسباب السبب الغائي لتكون العلاقة فيه لان العلة الغائية علة للمعلول في الذهن
لانها الباعث للفاعل ومعلول في الخارج فوجد فيه العلاقتان ومنها اطلاق الشيء على شبيهه
والمشابهة قد تكون في الصفة كما في رايت اسدا في الحمام وقد تكون في الشكل كما في اطلاق الانسان
على الصورة المنقوشة وهذا القسم يسمى بالمستعار وعن الغزالي انه قال ومنهم من قال كل
مجاز مستعار ومنها اطلاق الكل على الجزء كما في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم اي اناملهم
ومنها اطلاق الجزء على الكل كما في قولك فلان يملك الف راس من الغنم اي الفا من الغنم وهذا
مرجوع بالنسبة الى عكسه على ما قيل لاستلزام الكل الجزء من غير عكس ومنها اطلاق الشيء على ما يؤول
اليه كما في اطلاق الخمر على ما يعصر اخرا قيل الاول الى الشيء لا بد من القطع به كما في انك ميت وانهم
ميتون او الظن كما في اعصر خمرا ولا يكفي الاحتمال لصحة التجوز كالحر للعبد ومنها اطلاق الشيء
على ما كان عليه كما في واتوا اليتامى اموالهم اي الذين كانوا يتامى ومنها اطلاق الشيء على مجاوره كما في اطلاق
الرواية الموضوعة للبقر على طرف الماء المحمول عليه ومنها اطلاق الشيء على صحبه بنيا له كما اذا اطلق
الانسان واريد [illegible] مخصوص [illegible] ومنها عكس هذا كما اذا اطلق زيد واريد منه الانسانية المطلقة
ومنها اطلاق المصدر على اسم المفعول كما في خلق الله اي مخلوقه تعالى ومنها اطلاق المصدر على اسم
الفاعل كما في زيد عدل اي عادل ومنها اطلاق المصدر اسم الفاعل على المصدر كما في قوله قم قائما
اي قياما ومنها اطلاق اسم المفعول على المصدر كما في قوله تعالى بايكم المفتون اي الفتنة ومنها اطلاق
العام على الخاص كما في اطلاق العلماء على زيد ومنها عكس هذا كما في قوله تعالى وحسن اولئك رفيقا اي
رفقاء وقيل هذا اولى من عكسه لان الخاص يستلزم العام دون عكس ومنها اطلاق المحل على الحال كما في اطلاق
المجلس على حضاره ومنها عكس هذا كما في قوله تعالى ففي رحمة الله اي في الجنة ومنها اطلاق الة الشيء
عليه كما في قوله تعالى واجعل لي لسان صدق اي ذكرا حسنا ومنها اطلاق المبدل على البدل كما في قوله فلان
اكل الدم اي الدية ومنها اطلاق الملزوم على اللازم كاطلاق النطق على الدلالة ومنها عكس ذلك
كما في قوله فلان شد الازار اي اعتزل عن النساء ومنها اطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول
كما في قوله تعالى من ماء دافق اي مدفوق ومنها عكس هذا كما في قوله تعالى حجابا مستورا اي ساترا
ومنها اطلاق النكرة وارادة العموم منها كما في قوله تعالى علمت نفس اي كل نفس ومنها اطلاق
المعرف باللام وارادة التنكير منه كما في قوله تعالى وادخلوا الباب اي بابا وجميع هذه الاقسام
ذكرها بعض الافاضل والعلامة ذكر منها اربعة عشر والبيضاوي اثني عشر وعن علماء العربية انها

علاقات المجاز تبلغ خمسة وعشرين وعن الصفي الهندي الذي يحضرنا من انواعها احد وثلثون
وقال الحاجبي كما عن الامدي انها خمسة ويستفاد من كلام السيد والاستاد ان علائق المجاز
ليست محصورة فانه قال المحقق ان العلاقة غير متوقفة على السماع ولا محصورة فيما ذكروه من
الانواع فانهم عرفوا العلاقة بانها اتصال ما للمعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له وهو غير محصور
ولذا ترى ان الاصوليين وارباب البيان لم يتفقوا على حد مضبوط ولا على عدد معلوم فان
اللاحق منهم تريد على الاول بحسب استقرائه وتتبعه حتى حكي عن الصفي الهندي انه ذلك الذي
يحضرنا اه انتهى وهو جيد الثاني اختلف القوم في ان المجاز هل يتوقف على الاستعمال فيما وضع له
فيكون مستلزما للحقيقة اولا فذهب في النهاية وغيرها والمنية والتهذيب وغيرها الى الثاني والظاهر
انه مذهب المعظم بل حكي عن المحققين ويحكى عن بعض الاول وهو الظاهر من علم الهدى وابن زهرة
للقول الاول وجوه الاول ان المجاز ليس الا استعمال اللفظ في خلاف ما وضع له فيتوقف على الوضع
السابق دون الاستعمال وفيه نظر فيه بانه يجوز ان يكون الاستعمال فيما وضع له شرطا لصحة المجاز
من مفهوم فتدبر الثاني ان لفظ عيسى وضع لما وضع له سائر الاعلام ولم يستعمل فيه بل في غيره فلو
كان المجاز مستلزما للحقيقة ومثله وطابه لكان استعماله عيسى خارجا عن قانون اللغة وفيه نظر
فيه باحتمال كونه عيسى موضوعا في اللغة لما هو المتبادر منه الان من غير نقل كما اشار اليه بعض
ويؤيده اما انه عدم النقل مسلما لكن يمنع من كون المفهوم منه الان معنى مجازيا لجواز ان يكون
معنى حقيقيا انه حصل بالنقل ولا يشترط فيه سبقه بالتجوز لان الغالب في النقل سبقه بالتجوز
وصيرورته بغلبة الاستعمال في خلاف ما وضع له لانا نقول لو كان مسبوقا بالتجوز لزم زيادة
الحادث والاصل عدمه سلمنا لكن يمنع من عدم الاستعمال فيما وضع له اولا كما اشار اليه بعض
فان قلت الاصل عدمه قلنا هو معارض بان الغالب ثبوته فتم الثالث ان لفظ الرحمن موضوع
لرقيق القلب كما قاله بعض والمراد العطف والفضل والانعام كما قاله العلامة ولم يستعمل فيه
بل اختص به اطلاقه بربهم وفيه نظر فيه مضافا الى ما سبق بالمنع من الاختصاص لقولهم
اليمامة رحمن بالكفر وقول الشاعر سموت بالمجد يا ابن الاكرمين ابا وانت غيث الورى لا زلت
رحمانا ودعوى انه مردود وشي في عرف اللغة منظور فيه الرابع انه لو كان ذلك شرطا لكان نحو قامت
الحرب على ساق وشابت لمة الليل من المركبات الحقيقية لعدم استعمالها في غيرها مرادا منها
في الاستعمال المتعارف والتالي باطل واجيب عنه بوجهين الاول انه مشترك الالزام اذ الوضع

معنى بلزوم

لمعنى بلزوم المجاز قطعا فيجب ان يكون هذه المركبات موضوعة لمعنى محقق وليس كذلك
الثاني ان التجوز في ذلك للمفردات واستعمالها في معانيها الحقيقية محقق فان لكل واحد
من القيام والساق والشيب واللمة استعمل في الموضوع له وللقول الثاني امران احدهما
ان الاصل عدم صحة التجوز حيث لم يستعمل اللفظ في الموضوع وفيه نظر لاندفاعه بمصير المعظم
الى القول الاول وتعريف العلماء المجاز باستعمال اللفظ في غير ما وضع له فتدبر وثانيهما ان
وضع اللفظ لمعنى من دون استعماله فيه يستلزم خلو الوضع عن الفائدة اذ فائدة وضع اللفظ
لمعنى انما هي استعماله فيه وفيه نظر لما اشار اليه والسيد الاستاد فقال مجيبا عن هذا فيه ان
التجوز مما يناسب الموضوع له من فوائد الوضع وهو حاصل وان الوضع للاستعمال لا يقتضي حصول
الاستعمال اذ ليس كلما يقصد من الشيء يترتب عليه نعم لو اكتفى في صدق الحقيقة بتحقق الوضع
ولم يعتبر فيها الاستعمال كما يوهمه تعريف بعضهم لها بانها اللفظ الموضوع لمعنى اتجه القول
باستلزام المجاز الحقيقة لان المجاز يستلزم الوضع ولم يعتبر قطعا لكن ذلك خلاف المعروف بينهم
كيف وقد صرحوا بان اللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز بالاتفاق انتهى والمعتمد عندي
هو القول الاول وهل يتوقف الحقيقة على المجاز ويستلزمه او لا المعتمد هو الاخير كما صرح علم الهدى
وابن زهرة بل الظاهر اتفاق القوم عليه مفتاح اذا قامت قرينة على عدم ارادة المعنى الحقيقي ولم
يكن من حمل اللفظ عليه لزم حمله على المعنى المجازي كما صرح به في النهاية وغيرها وعقد منية اللبيب
وجامع المقاصد وتمهيد القواعد ولهم وجوه الاول ظهور الاتفاق عليه الثاني تصريح فخر الاسلام
في الايضاح بان ذلك قاعدة اللغة المطردة الثالث ما اشار اليه في النهاية والايضاح وجامع
المقاصد من انه لو لم يحمل على المعاني المجازي بعد تعذر الحمل على الحقيقي للزم الاهمال اللفظ و
الحكم بكونه لغوا وذلك باطل فتعين الحمل على المجاز ولا فرق فيما ذكر بين الخطاب الوارد من المعصوم
وغيره كالوكيل والموصي والمقر واحتمال العقلة والعمدية ونحوهما مما يمنع ذكرت مدفوع
بالاصل وبانه خلاف ذلك وحجيته هذا الظن مما لا ريب فيه وعلى هذا لو قال اوصيت بهذا الولد
ولا ولد له وله اولاد الولد فهو يعلم بذلك وجب الحمل على المجاز وهو ولد الولد على تقدير كونه مجازا
وقد صار اليه العلامة في عدد والمحقق الثاني في جامع المقاصد ومنع من ذلك في الايضاح
محتجا بان الحمل هنا انما هو لتعذر الحكم بها الا ان قلنا قطعيا اقوى من الاصل المذكور في باب المجاز
على خلاف الاصل فلا يرجع على ما يبنى على الاحتياط التام وهو المصرف في مال الغير والحكم بنقله عنه

وهو منحصر في ان ثم اذا حصل الشك بالمعنى المتعارف في ارادة فكان احتماله مساويا لاحتمال
غيره ابحد ما ذكره واعلم انه لا يكفي في الحكم بالمجاز مجرد امتناع تعلق الحكم المتعلق على اللفظ بالمعنى
الحقيقي لجواز ان لا يعتقد المتكلم بالامتناع والمعتبر اعتقاد المتكلم كما لا يخفى ونبه على هذا المحقق
الثاني في جامع المقاصد والشرط في الحمل على المجاز ظهور عدم ارادة المتكلم الحقيقة وظهور
ارادة المجاز اذا عرفت هذا فاعلم ان المجاز الذي يجب حمل اللفظ عليه بعد تعذر حمله على
الحقيقة على اقسام منها ان يكون متحدا بمعنى انه ما يصح التجوز فيه لا يكون الا واحدا باعتبار اشتماله
على العلاقة المصححة للتجوز دون غيره وهنا لا اشكال في لزوم حمل اللفظ عليه بعد تعذر حمله على
معناه الحقيقي ووجهه واضح وقد صرح بلزوم الحمل على ذلك في النهاية محتجا بانه لو لم يحمل عليه يلزم
الالغاء ومنها ان يكون متعددا بمعنى انما يصح التجوز فيه يكون متعددا باعتبار اشتمال الجميع
على العلاقة المصححة ويقوم قرينة معتبرة على ارادة واحد منها بالخصوص وهنا لا اشكال في لزوم
الحمل عليه سواء كان ذلك مجازا قريبا ام بعيدا وقد صرح بذلك في النهاية ومنها ان يكون متعددا
ويقوم قرينة على عدم ارادة ما عدا واحد منها وهنا لا اشكال في لزوم الحمل على ذلك الواحد
كما صرح به في النهاية فلا يشترط في قرينة المجاز ان يكون صارفة ومعينة ولا فرق بين ان
يكون ذلك الواحد مجازا قريبا ام بعيدا ومنها ان يكون متعددا ولا يقوم قرينة على تعيين المراد
مع كونها متساوية للمعاني المجازية قربا وبعدا وهنا هل يجب الحمل على الجميع او يتعين الحمل على اي منها شاء
او يحكم بالاجمال احتمالات وحكى العلامة في النهاية عن القاضي عبد الجبار القول بالاجمال ووجوب
نصب دليل على المراد لامتناع ارادتها اجمع فعند الخصم حملها عليها ثم قال اعترض ابو الحسين
باحتمال ارادة الجميع على البدل فانه يمكن مع فقد دلالة التعيين وعدم الحصر فانه تعالى اوجب
علينا ذبح بقرة كما مر في اية البقرة سببا قال اما من لا يجيز ارادة المعنيين المختلفين من اللفظ
الواحد فيجب عنده اقامة دليل على المراد لان اللفظ موضوع على التخيير ثم قال وان انحصرت وجوه
المجاز وتساوت حمل اللفظ عليها باسرها على البدل واما على الجميع فلعدم اولوية البعض الا انه
مفهومية ومن منع لعقل للابد من البيان انتهى والمعتمد عندنا الحكم بالاجمال مطلقا لان الحمل
على احد معين منها والحكم بارادة الغير من غير دليل باطل قطعا والحكم بالتخيير باطل ايضا للقطع
بان المتكلم اراد واحدا منها بالخصوص والتخيير منع والحمل على الجميع باطل ايضا لاستلزامه استعمال

اللفظ في معاني مختلفة على ان يكون كل منهما متعلقا للاثبات والنفي كما في المشترك المستعمل
في معانيه ولم يثبت جوازه بل منعه جماعة من المحققين في الحقائق وقالوا لا يجوز استعمال
المشترك في معانيه ففي المجاز اولى نعم والاجمال وان كان خلاف الاصل لكن يجب المصير اليه
اذا قام الدليل عليه كما في محل البحث وليس حمل قوله تعالى حرمت عليكم الميتة على تحريم جميع
الانتفاعات في محل البحث وهو حمل اللفظ بعد تعذر حمله على الحقيقة على جميع المجازات بل هو حمل له
على واحد من المجازات ولكنه يعم جميع المجازات وترجيحه باعتبار تبادره وقربه الى الحقيقة من
غيره وهنا لا اشكال في لزوم الحمل على ما هو الاقرب الى الحقيقة لشهادة العرف وطريقة اهل
اللسان بذلك مع ظهور الاتفاق عليه ثم ان القرب يحصل بوجوه على ما اشار اليه السيد في
الاساس وفي شرحه فقال اعلم ان المقتضي لتعيين المجاز مع تعذر الحقيقة امور ثلثة احدها
تبادر المعنى المجازي من اللفظ المصروف عن حقيقته كما في قولك رايت اسدا في الحمام فان المفهوم
من لفظ الاسد المقترن بقرينة الكون في الحمام هو الرجل الشجاع المشابه للاسد في الجراة ومن
ان هذا المفهوم غير مستند الى دلالة لفظ الاسد ولا الى القرينة المذكورة فان الكون في الحمام
انما يقتضي الصرف عن ارادة المعنى الحقيقي الذي هو الحيوان المفترس ولا دلالة فيه على تعيين حمله على
الشجاع اصلا فلولا انه مدلول لفظ الاسد المصروف عن حقيقته لم يتعقل فهمه في الكلام لانتفاء الحصر في المجاز
وتبادر المعنى المجازي من اللفظ المقترن بالقرينة لا ينافي مجازيته ولا يقتضي كونه حقيقة في
المعنى المتبادر لان التبادر الذي هو علامة الحقيقة على ما عرفت هو فهم المعنى من نفس اللفظ
مجردا عن القرينة وتبادر المجاز هو فهم المعنى بواسطة القرينة والفرق بين الامرين ظاهر
ثم ان التبادر في المجاز قد يحصل بمجرد القرينة الصارفة عن الحقيقة كما في المثال المذكور وقد لا
يحصل بذلك وحده بل يتوقف على وجود الصارف عن بعض المجازات ايضا وذلك اذا كان ما يتبادر
من المجاز المقصود من اللفظ كما في لفظ اليد الذي هو حقيقة في العضو المخصوص ومجاز في
النعمة والقدرة فانه اذا اريد استعماله في النعمة وجب ان ينضم اليها قرينة تصرف عن ارادة القدرة
كما ينضم الى غيره عند اولياء ثم مثلا ولم يجز الاكتفاء بالقرينة الحالية الصارفة عن الحقيقة اذ لا
يتعين منها ارادة المجاز المخصوص الذي هو النعمة بل انما يتعين بمجموع القرينتين الصارفتين
عن الحقيقة وعن المجاز المساوي لان الصرف عن الامرين يقتضي تعيين المراد لانتفاء الحصر الا ان
المتبادر من اللفظ المصروف هو ذلك وانت اذا تتبعت القرائن اللفظية وجدتها في الاكثر كذلك

اذ قلما يتفق في الكلام قرينة معينة للمراد صارفة عن الحقيقة وسائر المجازات المحتملة من اللفظ
عدا المعنى المقصود بل الغالب ان قرينة المجاز اما صارفة عن خصوص الحقيقة او عنها وعن شيء من
المجازات وان التعيين انما يستند الى اللفظ المصروف عن بعض معانيه ولولا ان المعنى المراد هو
المتبادر من اللفظ بعد الصرف لامتنعت الدلالة اللفظية في اكثر المجازات لما عرفت من عدم انحصار
ما يقتضي التعيين من جهة القرينة الثاني شهرة المجاز المعين وكثرة دوره وتكرر وقوعه في الكلام
وانما كان الاشتهار سببا للتعيين لعدم انفكاكها عن التبادر الموجب له غالبا ولان ملاحظة
الشهرة توجب ارادة المعنى المشهور الى الظن لحوق المشتبه بالاعم الاغلب فان بني على ان الاشتهار
بنفسه سبب للتعيين كما يقتضيه الوجه الثاني جاز الاعتماد عليه في التعيين المجاز مطلقا وان علم
انتفاء التبادر من اللفظ المصروف عن حقيقته وان بني على كونه سببا للتعيين بواسطة التبادر
حيث انه علامة له على ما يقتضيه الوجه الاول اختص اعتباره بصورة الاشتباه والشك لاستحالة
التمسك بالعلامة مع القطع بانتفاء ذي العلامة وعدم الجدوى في التمسك بها مع القطع بوجوده
الثالث كونه اقرب المجازات الى الحقيقة المتقدم هذا انما جعل سببا للتعيين لكونه مظنة للاشتهار
المقتضي للتعيين بنفسه او بواسطة التبادر ولان قوة العلاقة في المجاز وشدة المناسبة فيه من
اعظم دواعي الرغبة في استعماله المقتضية الى الغلبة والاشتهار ولذا ترى ان اشهر المجازات
مناسبة للمعنى الحقيقي واقواها علاقة معه اشهرها استعمالا في الكلام واكثرها وقوعا ودورانا
في المحاورات وحيث كان الاقرب من الحقيقة سببا بعيدا في التعيين توقف الحكم به على عدم العلم بانتفاء
الواسطة اذ لا تاثير للامارة البعيدة مع العلم بانتفاء القرينة كما اشرنا اليه وح فان كانت الواسطة
التي هي الاشتهار سببا اصليا للتعيين توقف الحكم على انتفاء العلم بعدمها خاصة والا كان موقوفا
على عدم العلم بانتفاء واسطتها ايضا واختص اعتبار الشهرة القرب من الحقيقة بصورة الجهل بحال
الاشتهار والتبادر معا وقد يقال ان القرب من الحقيقة سبب اصلي لتعيين المجاز غير متوقف
على اعتبار الشهرة ودعوى سطها وذلك لان قرب المعنى المجازي الى الحقيقة بحيث لا اقرب منه
يقتضي الانتقال من اللفظ الموضوع لما يقاربه اليه فتعين ارادته منه على تقدير تعذر الحقيقة و
يتوجه عليه منع الملازمة فان تقارب المفهومين بحسب الحقيقة لا يقتضي امتناع انفكاكهما في التصور
كما ان امتناع انفكاكهما بحسب التصور لا يقتضي تقاربهما في الحقيقة ولو سلم فلا يلزم منه الحكم
بالارادة اذ قد يتحقق التلازم بين الشيئين في التصور ولا يجب حمل الموضوع لاحدهما على الاخر كما

في الآفات

في الآفات والاضداد فان تصور العلية لا ينفك عن تصور المعلولية وكذا تصور السواد لا
ينفك غالبا عن تصور البياض ومع ذلك فلا يجب حمل العلية والسواد على المعلولية والبياض
عند تعذر الحقيقة وكذا العدم والملكة كالعمى والبصر لا ينفك عن تصور البصر ولا يجب حمله عليه
عند تعذر الحقيقة قطعا ولقائل ان يقول ان قرب المجاز من الحقيقة وكمال المناسبة لها مما يرجح
به التفاوت بين المعاني المحتملة من اللفظ وارتفاع المساواة لا يكون الا بالترجيح لكن هذا يكون
انما يتجه ان قلنا بجواز الترجيح بالمناسبات العقلية التي لا توجب ظهور الارادة من حيث اللفظ
كلام انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه وينبغي التنبيه على امور الاول اذا كان اللفظ دالا بالوضع على
نفي الماهية وتعذر حمله عليه كما في قوله عم لا صلوة الا بطهور وقوله عم لا نكاح الا بولي ونحو ذلك
وجب الحمل على نفي الصحة لانه اقرب المجازات الى نفي الحقيقة كما صرح به السيد والاستاد قدس سرهما
فان المناسبة بينها بعد الصرف عن الظاهر الذي هو نفي الحقيقة انتهى وربما قيل بالتساوي بين نفي
الصحة ونفي الكمال وهو ضعيف الثاني اذا تعذر حمل الامر والنهي على ظاهرهما من الوجوب و
الحرمة وجب الحمل على الاستحباب والكراهة لكونهما اقرب المجازات الى الحقيقة كما صرح به السيد
مدعيا تبادرهما بعد تعذر الحقيقة وفيه نظر ولان استعمال الامر والنهي في الندب والكراهة
شايع كثير حتى قيل ان صيغتي الامر والنهي حقيقة فيهما او مشتركة بينهما وبين الوجوب والتحريم فيتعين
الحمل عليهما مع الصارف عن الحقيقة لندرة غيرهما من المعاني المجازية بالقياس اليهما الثالث العام
اذا تعذر حمله على حقيقته التي هي الاستغراق وجب الحمل على الباقي لانه اقرب المجازات الى المعنى الحقيقي
وقد صرح بما ذكرناه السيد وادعى ان الحمل على ذلك هو المشهور بين الاصوليين ثم قال وقيل يبقى مجملا
وقيل بل هو في الباقي حقيقة وليس بمجاز انتهى وسياتي تمام الكلام ان شاء الله تعالى الرابع قال السيد
الاستاد قدس سره اذا تعذر الحمل على تعيين المجاز وهو نوعان الاول ما يتعين بتعذر الحقيقة ويكفي
فيه مجرد القرينة الصارفة عنها من دون حاجة الى ضم ما يتعين به المعنى المجازي بين المجازات
والثاني ما يفتقر ارادة المعنى المجازي فيه الى قرينة التعيين ولا يكفي فيه مجرد الصارف عن الحقيقة
وهذا القسم ليس من مباحث الاصول ولا من شان الاصولي الخوض فيه ولا التعرض له لعدم انضباطه
وتوقفه على خصوصيات القرائن المنتشرة المعينة للمراد بخلاف الاول فانه اقسام مضبطة وانواع
منتظمة يرجع اليها في جزئيات الاحكام ولنذكر منها هنا ما يكثر في الخطابات الشرعية ووقع
بالمتفقه حيث فمن جملة ذلك الالفاظ المستعملة في الشرع في غير معانيها الاصلية على القول بنفي

الشرعية فانه اذا تعذر حملها على تلك المعانى لوجود القرينة الصارفة فيها تعين حملها على
المعانى الشرعية وان كانت مجازات مثلا ورد لفظ الصلوة والزكوة والحج فى خطابات الشارع
وكان هناك صارف عن معانيها اللغوية التى هى الدعاء والنماء والقصد الواجب حملها على
المعانى الشرعية التى هى الاركان المخصوصة والقدر المخرج من المال والمناسك المعروفة
فلا يبقى الالفاظ المذكورة محتملة لهذه المعانى وغيرها من المجازات اللغوية وان اشترك
فى المجازية على القول بنفى الحقيقة الشرعية والوجه فيه ظ لان الاستعمال الشارع هذه الالفاظ
فى هذه المعانى بلغ فى الكثرة حدا ذهب الاكثرون الى المصير الى كونها حقايق فيها وان التعين حملها
عليها مع التجرد عن القرينة مط ومن المعلوم ان غيرها من المجازات ليس كذلك الثابت والاوهم
فيه احد ذلك التوهم بل لم يثبت وروده فى خطابات الشرع فضلا عن مقارنته بالمجاز الشايع المعروف
وهل يتعين الحمل على المعنى اللغوى مع تعذر الشرعى على القول بالحقيقة الشرعية الظاهر اذ لا يتعين
لعدم دليل اشتراطها يقتضى الترجيح فان استعمال الشارع هذه الالفاظ فى المعانى اللغوى مع تعذر
ان ثبت ففى غاية الندرة والشذوذ كما لا يخفى على المتتبع ومنها استعمال اللفظ فى المعنى العرفى
اذا قلنا بتقديم اللغة وتعذر الحمل عليها فان المعنى العرفى وان كان مجازا على هذا القول الا ان
اشتهاره وكثرة استعماله يقتضى تقدمه على غيره كالمعنى الشرعى على مذهب النافى للحقيقة الشرعية
وهل يترجح الحمل على اللغوى ان قلنا بتقديم العرف مع تعذر الحمل عليه الظ العدم هنا ايضا
لندرة استعمال الحقايق المهجورة فى الكلام وتدقيق بتعيين المرجوح من الحقيقتين مط مع تعذر
الراجح منها فان بعضا اللغوية وتعذر الحمل عليها تعين الحمل على الشرعية او العرفية والا تعين الحمل
على اللغوية الخلاف فى ترجيح احد المعنيين يقتضى تقابل المعنيين وكما فى المجملة فمع تعذر
احدهما يتعين الحمل على الاخر ولاتفاق الفريقين على ان اللفظ المجرد عن القرينة يجب حمله على
احد المعنيين فيمتنع الحمل على غيرها وربما يفرق بين تعذر الحقيقة الشرعية والعرفية العامة
فى اقتضاء الحمل على اللغوية بان هجر اللغوية فى الاولى من المتكلم بالقصد والعمد فاستعماله اللفظ
بالمعنى اللغوى نقض لغرضه بخلاف الثانية القول فيما يفرق به بين الحقيقة والمجاز وما يثبت
به الاوضاع اللغوى مفتاح يثبت الحقيقة والمجاز وساير المطالب اللغوية التوقيفية بتنصيص
الواضع على ذلك وهو من اقوى الادلة عليه وذلك فيرجع منه الاشكال ولا شبهة فى
اعتباره وان كان الواضع من لم يثبت علامة ولكن هذا قليل بالنسبة الى غير الاعلام الشخصية

وقد ينقل عنه وهو وهو قسمين احدهما ما يحصل منه العلم وهو الذى يبلغ حد التواتر وينضم اليه
القراين بحيث يحصل بانضمام الخبر ولا اشكال ولا شبهة فى اعتبار هذا القسم بعد وقوعه وهل
هو واقع اولا ذهب بعض الى العدم وقوع المتواتر لوجوه الاول ان اللغة قد اخذت من جمع قليل
قليل كالخليل وابن علاء والاصمعى وابى عمرو الشيبانى وامثالهم وهولاء لم يبلغوا حد التواتر فلم
يحصل من خبرهم العلم خصوصا مع عدم عصمتهم وظهور انهم لم يسمعوا اللغة من الواضع بل اقتبسوها
من التتبع فى اشعار العرب وكلا تهم فان ذلك مظنة الخطاء وفيه نظر للمنع من حصر اللغة فى جماعة
قليلة لا يتحقق بهم التواتر عادة ولو سلم فانما هو بالنسبة الى اللغة العربية كما هو مقتضى هذا الدليل
لا مط الثانى ان من اشتراط التواتر استواء الطرفين والواسطة وذلك غير معلوم الثبوت فى جميع
الازمنة وان علمنا به فى زماننا وما قاربه بل يمكن دعوى عدمه لعدم سماع جماعة حد التواتر من اوائل
ولا يق اخبرناه من شاهدناه مع بلوغهم حد التواتر ان من اخبرهم كذلك وهكذا لانا نقول هذا ممنوع
بل غايته تقادم الاسناد الى اسنادنا وكتاب صحيح ولا يق اذا تحقق التواتر فى طبقتنا يحصل القطع بالتواتر
فى السابق علينا لانه لو كان مخالفا لما فى طبقتنا لنقل نقلا متواترا والثانى بط فالمقدم مثله اما الملازمة
فلقضاء العادة بها واما بطلان الثانى بط فواضح لانا نقول نمنع من افادة ذلك نعم يفيد الظن و
هو غير محل البحث فى هذه الحجة وفيه نظر لان المراد بالتواتر هنا الاعم من المفيد للقطع باعتبار
التسامع والتظافر كما فى العلم بالوقايع الكثيرة والبلدان العظيمة وهذا لا يشترط فيه ملاحظة
استواء الطبقات ولتمعن النقل وهو كثير الوقوع جدا الثالث ان التواتر لم يتحقق فى الالفاظ
المتداولة بين الشهرة المحتاج اليها لوقوع الخلاف فيها المانع من التواتر فانهم اختلفوا فى
لفظة الجلالة فمن قوم انها سريانية ومن اخرين انهم عربية ومن قوم انها مشتقة وكذا اختلفوا
فى الفاظ الايمان والكفر والصلوة والزكوة وكذا اختلفوا فى صيغتى الامر والنهى وصيغة العموم
وبالجملة الالفاظ المتداولة التى اختلفوا فيها كثيرة فاذا لم يتحقق التواتر فيها ففى غيرها اولى لا يكفى
دعوى التواتر فى العلم بالمعنى فى الجملة كاطلاق لفظ الله على الاله وان خفى الموضوع له هل هى
الذات او المعبودية او القادرية لانا نقول ان ذلك يوجب الشك فى اصل المسمى قطعا وفى
هذا الوجه نظر فان مجرد لو وقوع الخلاف لا يمنع من تحقق التواتر فيها مع عدمه كما ان الخلاف قد
يكون لسبق شبهة ولذا اشتراط المرتضى فى التواتر عدم سبق شبهة واستحسنه كثير من المحققين و
بالجملة انكار وقوع المتواتر من اللغات فاسد جدا والتشكيك فيه تشكيك فى مصادمة الضرورة

ومعا نعة البديهة فانا نقطع بان من اللغة والنحو والتصريف ما هو متواتر بعينه وثانيها
ما لا يفيد العلم وهو الذى ينقله الاحاد كابن الاثير والفيروزابادى وسيبويه والاخفش
ونحوهم وهل هو حجة فى الجملة او لا مطلقا اختلف الاصوليون فذهب شاذ الى الثانى كما يستفاد من
بعض الاصوليين ولكنى لم اعرفه وذهب المعظم الى الاول وهو المعتمد ولهم وجوه الاول انه
قد يفيد الظن فيكون حجة لاصالة حجية الظن فى اللغات لا يقال لا نسلم افادة شئ منه الظن
لان خبر الواحد انما يفيد الظن لو سلم من المعارض والقدح فى الناقل وهو هنا ممنوع فان اجل ما صنف
فى اللغة كتاب سيبويه وكتاب العين وقدح الكوفيين فى كتاب سيبويه وفى مصنف ظاهر و
قدح فى الناقل البصريين فى الكوفيين ظاهر كعكسه واتفق جمهور اهل اللغة على القدح فى كتاب
واورد ابن جنى فى الخصائص فى قدح اكابر الادباء بعضهم فى بعض بابا وبابا اخر فى ان لغة اهل
الوبر اصح من لغة اهل المدر وغرضه القدح فى الكوفيين وبابا اخر فى الغريب لم يعلم الا ان
احمد الباهلى وروى عن رئيسه وانيه انها انتحلوا الفاظا لم يسبقا اليها وكذا قال المانعى على الكلام
العرب فهو من كلامهم ونسبه الاصمعى الى الخداعة وزيادة الفاظ فى اللغة لم تكن وعن ابى عمرو ان
الشعر علم قوم لم يكن لهم اصح منه فتشاغلت العرب عنه بالجهاد بعد ظهور الاسلام فلما ثم
ورجعت الى اوطانها راجعوا الشعر وتقولات العرب ولا كتاب هناك يرجع اليه وعن يونس
وابى عمرو انه انتهى الينا مما قالت العرب الا اقله وايضا الغالب على اهل اللغة فساد المذهب و
انتفاء العدالة وصح ذلك فلا يؤمن عليهم من تعمد الكذب والوضع اذا تعلق بذلك الاغراض
الفاسدة فان تحاسد الادباء وتنافسهم فى القرب من السلاطين والامراء امر معلوم ظاهر جلى
وقضية سيبويه والكسائى مشهورة وقد قيل ان العرب ارشوا فى موافقة الكسائى او انهم
علموا بمكانه من الرشيد فلا وقوع لانا نقول نمنع حصول الظن من خبر الواحد اللغوى مطلقا
وانحصة ومناقشة فاسدة بل الغالب فيه حصول الظن خصوصا من المشاهير والمعتمدين كابن
الاثير والفيروزابادى وسيبويه والكسائى ونحوهم والقاموس المذكورة لا تصلح لدفع ما ذكر
جدا ولا يقال لا نسلم حجية الظن المستفاد من ذلك بل مقتضى العمومات الناهية عن العمل بالظن
وغير العلم من الكتاب والسنة عدم الحجية لانا نقول المنع من حجية ذلك لا وجه له بعد قيام
الدليل القاطع عليه وسياق اليه الاشارة ان شاء الله وبه يندفع العمومات المذكورة لو سلم
شمولها له الثانى الاجماع وانطباق العلماء فى جميع الاعصار على حجية الخبر اللغوى واعتباره من

غير توقف ولا انكار كما اشار اليه السيد محقق سره والفاضل الخراسانى على الكفاية قال الاولى انه
فان المفسرين والاصوليين والفقهاء والادباء على كثرتهم واختلاف علومهم وفنونهم لم يزالوا فى
وضع اللغات وتبيين معانيها يستندون الى اقوال اللغويين ويعتمدون عليها ويراجعون الكتب
المعمولة فيها فقد جرت بذلك عادتهم واستمرت طريقتهم حتى انهم فى مقام التخاصم والتنازع فى اللغة ربما
استند احدهم الى نص لغوى يوافق مقالته التزم به الخصم او عارضه بنص اخر يقابله ولم يقل هذا
خبر واحد ليس بحجة ولولا ان الحجية من الامور المقررة المعلومة لديهم بل الضرورية عندهم لما سكتوا
عن النكير فان العادة تقضى بذلك فى مقام التشاجر والتنازع ولعقد طال ما وقع التخاصم
بينهم فلم يخرجوا عما ذكرنا من القبول والاذعان او الاتيان بالمعارض كما لا يخفى على من له ادنى
تتبع وبالجملة فاعتماد العلماء على اللغة واستنادهم عن امر اليها بين يكفى العيان به عن مؤنة البيان
واعنت جلية الشان فيه عن اقامة الحجة والبرهان وحسبك فى ذلك اهتمام الاكابر والاعاظم
بجمع اللغة وضبطها وتدوينها وحفظها حتى وضعوا فيه الكتب المشهورة والمؤلفات المعروفة
وما فعلوا ذلك الا ليكون الكتب المؤلفة فى هذا الفن مرجعا لمن بعدهم ومنها لمن يأتى من الفضلاء
والادباء ليأخذوا منها ويعتمدوا عليها والمقصد الاسنى من التصدى لهذا الجمع والتاليف هو تيسير
القران والحديث وحل ما فيهما من الالفاظ المشكلة واللغات العربية كما صرحوا به فى خطبهم ومقدمات
كتبهم ويدل عليه اطنابهم فى وصف اللغة وفضيلتها وذكر مزاياها وخصائصها ولذا اقتصر كثير من
اهل اللغة كابى عبيدة والمازنى وقطرب وابى عبيد وابن قتيبة والتيمى الهروى وابن محمد الاثير و
غيرهم على ايراد غريب القران والحديث او غريب الحديث وحده ولم يتعرضوا لما سوى ذلك لحصول
الغرض بهذا المقدار وانتفاء الفائدة المهمة فى غيره ومن المعلوم ان الغرض المذكور انما يتاتى على
تقدير حجية خبر الواحد وجواز التعويل عليه فى اللغة فيجب القول بحجيته والا لزم ان يكون علم اللغة
مع شرفه وتوقف الكتاب والسنة عليه باطلا واجتهاد العلماء فى تاليفه وتدوينه ضايعا وقال
الثانى بعد ذكر اقوال اهل اللغة فى تفسير الغناء ولا خفاء فى ان ما ذكرنا يفيد الظن الغالب الذى
هو كاف فى هذا الباب فان غاية ما يحصل فى معرفة هذه الالفاظ الشرعية واحكامها فى زماننا
انما هو الظن وطرق العلم فى الاحكام منسدة علينا الا نادرا ومن ادعى خلاف ذلك فقد عدل عن الحق
وما رق الحاج وسقوط قوله معلوم عند من مارس الطرق الفقهية ونظر الى مستندات الاحكام
الشرعية وبالجملة ليس البحث الا مع من يسلم مناط هذا الاصل فان قلت ما ذكرت من كلام اللغة

لا يفيد ظنا لعدم ظهور صحة مذهبهم وعدم ثبوت عدالتهم ولا اعتماد على قول غير العدل قلت
صحة المراجعة الى اصحاب الصناعات الشارعين في فهم ما اختص بصنايعهم مما اتفق عليه العقلاء
في كل عصر وزمان فان اهل كل صنعة يسعون في تصحيح مصنوعاتهم وصيانتها في حفظه عن مواضع
الفساد ويشددون مجاري الخلل بحسب كدهم وطاقتهم ويعتدون بمعرفتهم بصنعتهم لئلا يسقط محلهم عند
الناس ويشتهرون بقلة الوقوف وللمعرفة في امرهم وان كان فاسقا ظالما في بعض الاحوال و
هذا امر محسوس في العادات مجرب ومكنون في النفوس والطبائع المختلفة نعم صحة المراجعة الى اصحاب
الصنعة يحتاج الى اختباره والاطلاع على حسن معرفته وجودة معرفته والثقة بقوله وذلك يظهر
بالتسامع وتصديق المشاركين وتعويل اهل الصنعة عليه فاذا استمر ذلك في الاعصار المتباعدة
والقرون المتباعدة زادت جهات القبول وتضاعف اسباب الصحة ولذا ترى المشهورين
من اهل اللغة يرجعون الناس اليهم في تفسير اللغة قديما وحديثا سوافقا ومخالفا في كل عصر وزمان
يعولون في تفسير اللغات العربية على تفسيراتهم وتعبيراتهم ويستدلون بذلك ويستندون اليه في
مبادي الاحكام الشرعية وكتب الاصحاب مشحونة بذلك وقد افرط بعض اصحابنا السابقين
في هذا الباب فرجح تفسير بعض اهل اللغة كابي عبيد الهروي وابن فارس على تفسير ابن بابويه
مع كونه من عظماء الفقهاء والمحدثين فان اهل اللغة اقوم بهذا الشان واعرف بهذه الصنعة
ومن هذا الافراط تخطئة ابن ادريس الشيخ ابي جعفر الطوسي حكاية العابد عبد الرحمن بن مناب
بكونه مخالفا لما ذكره البلاذري اذ وقعت بالنهاية والبلاذري ابصر بهذا الشان بانه من
اهل السيرة ومن هذا الباب كان مراجعة المسلمين الى اطباء اليهود والنصارى عند حذاقتهم
وسعيهم في سعيهم في صحة الابدان من غير نكير وهذه القاعدة معمولة بين العامة وايضا فانهم
يرجعون ويستندون في تفسير في تفسير اللغات الى لغويات الخاصة كالخليل وابن السكيت وابن
دريد وابن خالويه وغيرهم ثم اذا ظهر من بعضهم تفسير بغلط ومن بعض ما يخالفه بحيث لا يجتمع معه
يحصل الشك ويحتاج الى بعض انواع الترجيحات المقررة والتعويل على الامارات المرجحة انتهى
الثالث تقرير المعصومين كما اشار اليه بعض المحققين فقال في مقام الاحتجاج على حجية اللغوي
في جملة كلام له مع ان تقدم تدوين اللغة قد حصل في المائة الثانية من الهجرة في زمان الصادق والكاظم
والرضا وقد شاع غاية الشيوع في المائة الثالثة ولم ينقل عن الائمة ولا عن غيرهم من التابعين
انكار لذلك بل ورد عنهم ما يقتضي الحث على تعلمها والمعرفة بوجوه الالفاظ كما يظهر من التتبع

في الاخبار

في الاخبار والرابع ما تمسك به بعض محققي اهل العصر على ما قال ان نفس الاحكام حاصل بالنسبة الى
اللغات فانها من مقدماتها ووجوب معرفتها موقوف على وجوب معرفة الاحكام اذ لا مصلحة في
وجوب معرفتها من حيث هي وحينئذ جواز التعويل على الظن في الاحكام فيستلزم جوازه في
المقدمات والا لزم زيادة الفرع على الاصل ولان امر الاحكام اشد واعظم ولذا لم يعول على
الظن فيها من عول عليه في اللغات كالمرتضى ومن تابعه فاذا جاز التعويل عليه في الاصل فلم لا يجوز
في فرعه بطريق اولى لاسيما اذا كان الظن المعول عليه في الاحكام اضعف من الظن في اللغة لتطرق
الخلل فيها ازيد مما تطرق في اللغة انتهى وفي كلا الوجهين نظر اما الاول فللمنع من كليته بطلان مزيد
الفرع على الاصل وان استفيدت من كثير المحققين حيث جوزوا الاكتفاء بالتزكية بالواحد بانه
يقبل في الاحكام فيجب قبوله فيها والا لزم مزية الفرع على الاصل اذ لا دليل على ذلك من الادلة الا
على انا نمنع من الملازمة حينئذ فتامل واما الثاني فللمنع سلمنا ولكنه كالاول معارض بالعمومات المانعة
عن العمل بالظن وهي اولى بالترجيح لقطعيتها وفيه نظر لا يخفى الخامس ما تمسك به بعض المحققين فقال
لانه حصول القطع في كل مسئلة اصولية بل في مثل تلك المسائل التي تتعلق ببعض الالفاظ واللغة يكفي
حصول الظن كيف وانتم تقولون انه اذا دل خبر الواحد على ان المراد من هذا اللفظ هو ذلك المعنى يجب
العمل به مع انه لم يحصل به الا الظن والعقل لا يجد فرقا بين ان يحصل الظن بان المراد من هذا اللفظ
كذا موضوع لكذا فاذا جاز العمل بالظن في الاول جاز في الثاني بلا ريبة وايضا لا فرق بين ان يقول
صاحب القاموس مثلا ان هذا اللفظ لهذا المعنى في اللغة او يخبر بانه موضوع له في الشرع فكيف
لا يعمل بالاول دون الثاني انتهى وفيه نظر ثم انه على المختار يعمل بخبر الواحد في اللغات كخبر الواحد
في الاحكام فكلما هو شرط في الاول ويترتب عليه من غير فرق فكلما ذكره الاصوليون في باب خبر
الواحد يجري هنا ايضا فيه اشكال والتحقيق ان الخبر اللغوي ان افاد الظن كان حجة سواء اجتمع
فيه الشرائط المذكورة في باب خبر الواحد ام لا لعموم ما دل على حجية الظن في اللغات للقضية بعض
الوجوه المتقدمة او جميعها وان لم يفد الظن فليس بحجة عملا بالاصل السليم عن المعارض والوجوه السابقة
لا ينهض لاثبات حجية هذا القسم كما لا يخفى مفتاح اذا اختلف النقلة لوضع اللغة فقال بعضهم
انه موضوع لكذا وقال اخر لكذا فلا يخلو اما ان يمكن الجمع بين النقلين بالقول بتعدد الوضع اما بالاشتراك
او بالنقل ولا فان كان الاول فهل الواجب الجمع بما ذكر ولا فيه اشكال مما ذكره الاصوليون من
اولوية الجمع على الطرح ومن اصالة عدم الاشتراك والنقل فان كان الثاني فان كان بينهما تباين

اذا اختلف النقلة لوضع اللغة

كما كان يقول احدهما الامر حقيقة في الوجوب والاخر انه حقيقة في الاستحباب والتهديد فلا بد
من الرجوع الى المرجحات المورثة لقوة الظن ككثرة الناقل وعدالته وكثرة تتبعه في كلام العرب وما
يسمى الفنون الادب وعلمه وضبطه وقلة خلطه بين الحقيقة والمجاز وقرب عهده من عرب العرباء
ونحو ذلك وان كان بينهما تباين جزئي اما بالعموم والخصوص المطلق كما في لفظ الواو فان
كثيرا من اللغويين صرحوا بانه للجمع المطلق وجمع اخر منهم صرحوا بانه للجمع على وجه الترتيب وكما في لفظ
الصعيد فان جمعا منهم ذكروا انه مطلق وجه الارض واخرين انه مخصوص للتراب او بالعموم
والخصوص من وجه كما في لفظ الغناء فان بعضهم ذكروا انه الصوت المطرب واخر انه ترجيع الصوت
ففيه احتمالات احدها التوقف بعد فقد المرجحات وهو اسلم ولكني لم اجد صائرا اليه وثانيها
اختيار العموم والخصوص المطلق واختيار امر جامع بين النقلين في العموم والخصوص من وجه ففي الصعيد
مطلق وجه الارض والغناء الصوت الذي فيه ترجيع وطرب لان مدعي الخاص في الاول واحد العمومين
في الثاني ناف بالنسبة الى المدعي الاخر وشهادة النفي غير مسموعة لان مرجعها الى عدم الوجدان
وهو لا يدل على عدم الوجود وهذا اختار السيد والاستاد قدس سرهما وقبلهما العلامة ره وفيه نظر للمنع من كون
التعارض المفروض من تعارض المثبت والنافي لان كلا من الناقلين يدعي شيئا خلاف ما يدعيه الاخر
فان القائل بان الواو للجمع يدعي انه موضوع له بحيث لو استعمل في خلافه في افراده كان مجازا ثم
يلزم منه نفي كونه للترتيب والقائل بانه للترتيب يدعي انه موضوع له بحيث لو استعمل في خلافه
ولو في الجمع المطلق كان مجازا ثم يلزم منه نفي كونه للجمع فكل مثبت يلزمه نفي على انه لا دليل على ان
كل مثبت مقدم على النافي فان النفي قد يكون اقوى من الاثبات او مساويا له كما لا يخفى
وثالثها حمل العام على الخاص في الاول وتقييد كل من العمومين بالاخر في الثاني ففي الصعيد
التراب والغناء ترجيع الصوت المطرب كما في تعارض الاخبار بناء على انهما من باب واحد
لان الاخبار كما تتضمن حكاية قول من يعتبر قوله فكذا النقل من اهل اللغة ولان ما ذكروه في
الجمع بين الاخبار من ان الجمع بين الدليلين اولى من الطرح جار هنا فاذا تعين هنا جميع ما ذكروه
في حمل المطلق على المقيد مثلا في الاخبار ليس الا لاجل فرض صدق الخبرين المتعارضين عن
المعصوم ع وعدم جواز التناقض في كلامهم فلا بد من الجمع وهو اولى وجوهها وهذا غير جار
في نحو المقام لعدم امكان فرض صدق النقلين عن العرب مع جواز الخطاء على الناقلين فان
قلت الاصل عدم الخطاء فلا بد من الجمع واقرب وجوهه ما تقدم قلت لا دليل على هذا الاصل

والاستناد

لفظ دال على العموم وخبر ... اذا ورد ... لعموم هو حجة اذا افاد الظن

والاستناد اليه في بعض الموارد انما هو لاجل ان الظن الخاص ذلك لا ونمنع من ان المقام مثله بل
ظاهر الحال في مثله خطاء احد النقلين واما ما ذكروه من ان الجمع بين الدليلين اولى فهو مما لا
دليل عليه بل هو مطرح لما كما صرح به بعض المحققين فتامل مفتاح اعلم انه اذا ورد خبر من المعصوم
دال على كون اللفظ موضوعا لمعنى فهو حجة اذا افاد الظن سواء اجتمع فيه الشرائط التي ذكروها
في باب حجية اخبار الاحاد من العدالة والايمان ام لا اذ لا فرق بينه وبين الاخبار عن اهل اللغة
ولكني لم اجد من نص على ذلك ولكن قد تكرر من الاصوليين الاستدلال باخبار الاحاد المروية
عنهم ع في اثبات دلالة الالفاظ واوضاعها وربما يظهر من بعض المحققين التامل في ذلك مستشكلا
بان الظن المستفاد من المفروض ليس ظنا مخصوصا قام الدليل القاطع على حجيته فالاصل عدم
حجيته بخلاف الظن المستفاد من خبر اللغوي فانه ظن مخصوص قام الدليل القاطع على حجيته بالخصوص
ولهذا استند بعض العلماء لمصيره الى عدم افادة الباء الداخلة على الفعل المتعدي بنفسه التبعيض
مع دلالة الخبر الصحيح عليه وهو ضعيف لما تقرر عندنا من اصالة حجية كل ظن لم يقم دليل قاطع
على عدم حجيته مضافا الى فحوى ما دل على حجية الخبر اللغوي والحظ بعد عدم القائل بالفصل بين الامرين
من تقدم عليه والى عموم مفهوم اية النبا ان قلنا بدلالتها على حجية خبر الواحد وعلى الغناء واذا
تعارض المفروض مع خبر الاصمعي فلا يبعد ترجيح الاول لانه مسند الى المعصوم الذي لا يجوز عليه
الخطاء بخلاف الثاني فانه غالبا يحصل من الاستقراء الذي يجوز فيه الخطاء فكان الظن المستفاد
من الاول اقوى فهو مما ترجيح اخرى وينبغي التنبيه على امرين الاول اذا ورد عن المعصوم ع ما يحتمل امرين
احدهما لغوي والاخر شرعي كما في قوله الطواف بالبيت صلوة والاثنان وما فوقهما جماعة احتمل
ان يكون المراد ان الطواف والاثنين فيهما تسمية صلوة وجماعة حقيقة فيكون المقصود بيان الحكم
الشرعي فقيل اللغوي ثم الحمل على ان المراد بيان الحكم الشرعي كما عليه العلامة والبهائي والحاجبي و
العضدي والاكثر فيما حكاه العلامة عنهم او على ان المراد بيان الحكم اللغوي والوضع كما هو ظاهر
اللفظ ولكن لم اجد قائلا به او الحكم بالاجمال كما عن الغزالي وجماعة فيه اشكال ولكن الظاهر ما عليه
الاكثر لان عرف المعصوم ع ومنصبه ان يعرف الاحكام الشرعية لا الموضوعات اللغوية على ان
الحمل على بيان الحكم الوضعي قد يستلزم النقل وهو ما اذا كان الخبر مقتضيا لنقل اللفظ عن معناه اللغوي
ومعلوم ان الحمل على بيان الحكم الشرعي يلزم التجوز وهو اولى وايضا قد يستلزم التاكيد وهو ما اذا
كان الخبر متضمنا لما هو المعلوم من اللغة وان الحمل على بيان الحكم الشرعي تاسيس فكان اولى

وايضا فقد يستلزم المخالفة لعرف المتشرعة في وضع ذلك وبعد ان يثبت الوضع في خصوص
زمان الشارع دون المتشرع فتدبر واما احتجاج القزويني بان اللفظ يصلح للحمل على الامرين ولا ترجيح
في البين انه لم يقم دليل على ان المعصوم لا يبين وضع اللفظ فضعيف بما قدمناه الثاني قال
السيد الاستاد ظاهر الحكم على شيء يقتضي كون المحكوم عليه من افراد المحكوم به حقيقة حتى
يصرف من الحكم الظاهر صارف يصرفه عنه ولذا لم يصح قولنا زيد اسد والشيب سبع الا بالارجاع
الى التشبيه البليغ وكان معناه زيد كالاسد والشيب كالسبع وبالجملة فاهل اللغة والعرف و
المحاورة لا يتوقفون في التفرقة بين مقام الحمل ومقام التشبيه فمقام الحمل هو ما كان الموضوع فيه
من جزئيات المحمول ومن افراده الحقيقية او حمل الماهية على بعض افرادها المجازية كان
استعمالا للماهية الموضوعة لافادة الحمل في التشبيه لافادة انه قد بلغ من المشابهة بالافراد
الحقيقية حتى كانه فرد منه حقيقة ولذا حمل عليه حمل المواطاة وهذا هو المسمى بالتشبيه البليغ
ومن المعين انه لو صح الحمل على الافراد المشبهة لافراد الحقيقة حقيقة من غير تجوز والارتكاب
خلاف من اللغة لزم ان لا يفرق بين قولنا زيد انسان وقولنا زيد اسد وان لا يكون قولنا زيد اسد
تشبيها بليغا وقد صرحوا بذلك وفرقوا بين الامرين فاذا حكم الشارع على شيء وامكن فردية
الموضوع للمحمول كما اذا كان مفهوم المحمول من العبادات المتوقفة على بيان الشارع بحكم ولم يعلم
البيان من قوله على وجه التحديد فالواجب فيه البناء على الظاهر من الحمل لما عرفت وهو كونه
الموضوع من افراد المحمول حقيقة وفي نفس الامر الا بظن من دون المعارض وذلك كقوله
الارتماس في الماء [illegible] غسل والامساك مع الاكل سهوا صوم وايماء الاخرس واشارته صلوة
[illegible] وان لم يمكن الحمل حقيقة فالاحسن وامعها ان يكون المحمول من الاوصاف اللازمة
للموضوع لا ينفك في الغالب فان انفك عنه احيانا وذلك كقوله الحيض دم اسود حار يخرج والمني
هو الماء المنزل بشهوة ودفق فان الحيض ربما كان اصفر باردا والمني ربما كان لم يكن بشهوة
ودفق مع ان ذلك حيض ومني قطعا فلا يمكن ابقاء الحمل على ظاهره وهو ان كل حيض فهو
دم اسود حار وكل مني فهو [illegible] بشهوة في الغالب لكن ليس المراد منه بيان نفس الغلبة وثبوت
الوصف في اكثر افراد الموضوع فان ذلك بمجرده لا يتعلق به غرض شرعي ولا فائدة تترتب على
[illegible] ومقام الشارع الحجة المتكلم بمثل ذلك بل المراد ضابطا يرجع اليه في مقام الاشتباه
والشك في ثبوت الوصف العنواني للموضوع فيعلم بوجود الاوصاف الغالبة فيه انتفا

والمقصود

المقصود بيان الامارات الظنية والعلامات الدالة ليبتني عليها الحكم الشرعي لانا نعلم انه
على في قوله الحيض دم اسود لا يريد وضع لفظ الحيض لهذا المعنى ولا نقله من معناه اللغوي
الى معنى اخر لان الاحكام الواردة على الحائض التي اتصفت بالحيض المعروف لغة وعرفا
وذلك كالحكم على سائر الحقائق اللغوية كقولنا الماء مطهر وماء الورد غير مطهر واشتق

مفتاح اعلم ان عبارات حملة اللغة والمدونين لها والمؤلفين فيها كالجوهري والصيرفي والفيروز
ابادي لا تخرج عن اقسام ثلثة الاول ما بين المعنى الحقيقي والمجازي للفظ صريحا كما اذا قالوا لفظ
الاسد حقيقة في الحيوان المفترس ومجاز في الرجل الشجاع الثاني ما بين ذلك على وجه الظهور
دون الصراحة كما اذا قالوا هذا اللفظ هذا ولا يفيد ذلك المعنى الثالث ما لا يبين بنفسه احد
الامرين مطلقا ويكون مجملا في الدلالة على ذلك كما اذا قالوا لفظة افعل يأتي للوجوب والندب
والاباحة فان كان الاول فلا اشكال في لزوم الاخذ بما يستفاد من عباراتهم حيثما لم يعارضها
ما هو اقوى منها وكذا الكلام في الثاني وان كان الثالث فاللازم التوقف وعدم الحكم بالحقيقة
والمجاز من جهة كلامهم فيطلب دليلا اخر عليهما ويلتمس جهة اخرى للوصول اليهما فذلكة
الغرض ان كلامهم محتمل الدلالة على احد الامرين ولا دليل على ان الاصل فيما يذكره اللغوي كونه
معنى حقيقيا لانه يبعد ان يهتم اللغوي بذكر المعاني المجازية ويعتني بنقلها اذ لا فائدة فيه
لان المجاز لا يشترط فيه النقل عن اهل اللسان بل يكتفى فيه بنفس العلاقة وما شانه ذلك لا يكون
في نقله فائدة معتد بها ولا كذلك الحقيقة لانه يشترط فيها النقل عنهم فيكون في نقل اللغوي اياها فائدة عظيمة
لانا نقول يدفع هذا امران احدهما انه لو كان بناء اصحاب الكتب اللغوية والمصنفين لنقلها على
مجرد ذكر معاني الحقيقة دون المجازية لاشتهر بين علماء الاصول ولنبهوا عليه ولا جعلوه اصلا
كليا وقاعدة مرعية كما فعلوه في غيره من الاصول المقررة والضوابط المحررة والتالي باطل اذ لم نجد
احدا من المتقدمين والمتاخرين اشار اليه بوجه من الوجوه بل صرح المحقق الثاني في جامع المقاصد
وصاحب المدارك فيه والوالد دام ظله العالي بخلافه ففي الاول ان كتب اللغة تجمع بين الحقيقة
والمجاز من غير تمييز غالبا ثم قال لان دابهم جمع المعاني التي استعمل فيها اللفظ ولا يلتفتون الى الفرق
بين الحقيقة والمجاز وفي الثاني ان دأب اهل اللغة جمع المعاني التي استعمل فيها اللفظ سواء كانت
حقيقة او مجازية وفي الثالث الصلوة لغة الدعاء وشرعا العبادة المخصوصة بكيفيتها المعهودة و
عدها جملة من اهل اللغة من جملة معانيها اللغوية وفي اثبات الحقيقة بذلك اشكال بل الظاهر العد

وثانيهما انه لو صح ذلك البناء للزم الحكم باشتراك اكثر الالفاظ لان الغالب انهم يذكرون للفظ
معان عديدة وللزم الحكم بكثرة النقل لان اكثر تلك المعاني مجازية في زماننا وبطلان اللازمين
ظاهر واما دعوى عدم الفائدة في ذكر المعاني المجازية في كتب اللغة فمدفوعة اولا بان عدم و
جدان الفائدة لا يستلزم عدمها في الواقع وقد اشتهر بين العقلاء ان عدم الوجدان لا يدل على
عدم الوجود وثانيا بانه لا يبعد ان يدعى ان الفائدة في بيان موارد استعمال العرب رفع حاجة
من يشترط النقل في احاد المجاز من يحتاج الى معرفة تلك الموارد واما الاولوية الموافقة للعرب في
استعمالاتهم وان جاز الاكتفاء بمطلق العلاقة او امر خارجي يتبع الحالات فاذن كتبهم منهلا لكل
الفرق وما هذا الا فائدة عظيمة وثمرة جسيمة واعلم انه قال بعض المحققين قد يشكل التمييز بين الحقيقة
والمجاز من كتب اللغة حيث ان الاكثرين خلطوا بين المعاني الحقيقية والمجازية بحيث يصعب الفرق
بينهما غالبا انهم لم يصرحوا بالاسم ولا بالخاصة الا نادرا لكن الغالب انهم متى قالوا اسم كذا فانما يعنون
الحقيقة واذا قالوا يقال لكذا ويطلق على كذا او جاء او يجيء لكذا فانما يعنون المجاز قال وقد ذكر
بعض المحققين ان اول ما يذكر ويسوق العنوان مقدما على غيره هو المعنى الحقيقي بعده تقديم المجاز
وكذا كون الجميع مجازات وهو قريب انتهى والانج عن جهة التعيين المذكورين مع بعد عدم ظهور
الحقيقة عندهم وكون المتقدم مجازا شايعا وعند ذلك **مفتاح** اذا اتفق اجماع الامة على كون
لفظ موضوعا لمعنى كما اتفقوا في مسئلة المشتق فان جماعة ادعوا الاجماع على كونه موضوعا للمعنى
الاعم الشامل للحال والماضي فهل يكون حجة وان وجد فرقة يخالفهم في ذلك او لا الظاهر الاول كما في
الاحكام الشرعية ولذا ادعى المرتضى وابن زهرة عليه في اثبات الحقيقة الشرعية ووضع الامر للوجوب
في الشريعة وذلك لكشفه عن القول المعصوم ع بان ذلك اللفظ موضوع لذلك المعنى وقوله ع حجة شرعا
كان في الاحكام الشرعية او غيرها لان عصمته ع تمنع من الخطاء لا يقال انما يمنع من كشفه عن ذلك لانا
نكشف لو كان محل الاجماع مما يناط به ويرجع اليه كالاحكام الاصولية والفرعية واما اذا كان
لا يناط به كالمسائل اللغوية فان المناط فيها وضع الواضع فلا يلزم كما يعرف المخالف في
هذا المقام الا كاتفاق جماعة من الفقهاء على حكم شرعي مع مخالفة الباقين او مع عدم ظهور وفاق
ولذا اتفق النحاة على اعراب كلمة كان حجة واما اذا اتفقوا على ان المراد من اقيموا الصلوة الندب
مع مخالفة الباقين او مع عدم ظهور وفاق الباقين فلا لانهم المرجع في الاول دون الثاني فبالجملة
الاتفاق الذي يكون حجة في المسائل اللغوية هو اتفاق جميع من يعتد به من ارباب اللغة لا اتفاق

فرقة الامامية والبيانية وغيرها الا انا نقول لم يجعل اجماع الامامية كاشفا عن الوضع اللغوي في
ابتداء امرهم كغيره فرقة من اهل اللغة فلا يقبل مخالفتهم في مقابلة باقي الفرق ولكن نقول اتفاقهم
على وضع لفظ لمعنى كالامر للوجوب والمشتق للمعنى العام يكشف عن كون ذلك اللفظ موضوعا
عند الامام ع لذلك المعنى لامتناع خطائهم في معرفة اصطلاح امامهم وذلك لان اتفاقهم
في المسائل الفرعية كما يكشف عن حكمه ع فكذلك اتفاقهم في مسئلة لغوية يكشف عن معتقده ع
فيها وهكذا الحال في اتفاق المسلمين على كون لفظ موضوعا لمعنى فانه يكشف عن ثبوت الوضع
له عند النبي ص وهذا المقدار يكفينا لان المقصود من البحث في نحو هذا استكشاف المراد من
الخطابات ومعلوم ان الخطابات التي تنفع انما هي خطاب المعصوم ثم هذا لا يستلزم الوضع اللغوي
لان هذا الاصطلاح للامام ع كما يمكن ان يكون باعتبار اللغة كذا يمكن باعتبار غيرها الا ان يدفع
الثاني باصالة عدم النقل ولكنه ظني والكلام في الدليل القطعي ومع ذلك فهو انما يكون
حجة حيثما لا يكون هناك فرقة اخرى يقول بالوضع لغير ذلك المعنى فانه ح يعارض الاصل
المذكور بمثله كما لا يخفى هذا وقد يحصل القطع من هذا الاتفاق بالوضع اللغوي وذلك حيث
يحصل القطع بانتفاء النقل حينئذ كالاجماع ويعلم باتحاد الوضع في جميع الازمان كما في مسئلة
المشتق والامر على التحقيق وهل المنقول بخبر الواحد العدل من هذا الاتفاق حجة كالاجماع المنقول
في المسائل الفقهية اولا الاقرب الاول لاتحاد الدليل فتامل **مفتاح** قد ادعى بعض الاصحاب
في مسئلة تعارض العام والخاص نحو قوله اكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم الاجماع على لزوم
حمل العام على الخاص وهل الاصل في هذا الاجماع ونحوه مما يدعى في كثير من المسائل اللغوية الحجية
او الاشكال من ان حجية الاجماع في المسائل الفقهية انما هي باعتبار كون المناط فيها قول المعصوم
وانه يكشف عنه ولا كذلك نحو هذه المسئلة لان المناط فيها قول اهل اللغة ولذا نعد امثال هذه
المسائل من المسائل اللغوية لا الشرعية نعم تصير مسئلة شرعية بالمال من حيث ان كل ما ثبت كونه
في اللغة كذلك يجب العمل به في استنباط الاحكام الشرعية نعم تصير مسئلة شرعية بالمال من حيث
للبراهين القطعية عليه ولكن هذا المقدار لا يصير المسئلة مسئلة شرعية حتى يناط فيها ما يناط
في المسائل الشرعية ويمكن ان التحقيق ان السبب في المسائل الفقهية هو كونه كاشفا عن قول
المعصوم الذي هو الحجة وهذا السبب متحقق في المسائل اللغوية لان الاجماع فيها ايضا كاشف
عن قول من يكون قوله الحجة وبالجملة العلوم النقلية التي يطلب فيها قول الغير ويكون هو المناط

اشارة الى حجية الاجماع في غير الاحكام الشرعية

فيها يحيونها اجماع المتكلفين لها من علمائنا لانه طريق للعلم لعول الحجة فيها وهو لا يختلف باختلاف
موضوعاتها لان السبب في افادة العلم بذلك امر عقلي لا يجوز فيه الاختلاف نعم ان جعلنا
حجية الاجماع في المسئلة الفقهية متفرعة الى الادلة السمعية من نحو قوله لا تجتمع امتي على
ما تقرر في علم الكلام من لزوم وجود الامام الحافظ للشرع ليردع الناس عن الاتفاق على
الخطاء امكن ان نناقش في حجية الاجماع في المسائل اللغوية من جهة الحجة كما لا يخفى ولكن التحقيق
مستند الحجية هنا ليس منحصرا في الامرين ولعله لذا شاع التمسك بالاجماعات في المسائل اللغوية
وبالجملة ان الاجماع امر يوجب العلم فيتبع في جميع مسائل العلوم وان فرض عدم حصول العلم
منه الظن فهو في المسائل اللغوية وبالجملة ان الاجماع بناء على المختار من اصالة حجية الظن فيها
ولا معارض لها هنا ويعضدها ما يقوي ما دل على حجية بعض الظنون الذي هو اضعف من الظن الحاصل
مما ذكر فيها وان لم يحصل فيها فالاصل عدم حجية لعدم الدليل عليها مسئلة اذا اختلف علماء
النحو والصرف والبيان والاصول في مسئلة لغوية وصار معظمهم الى قول ولم يكن هناك دليل
يدل على احد القولين او الاقوال فهل يكون مصير المعظم الى قول دليلا على صحته ويكون الشهرة
هنا حجة او لا المعتمد هو الاول لان الشهرة هنا تفيد الظن والاصل فيه الحجية ويؤيده فحوى ما دل
على حجية الشهرة في المسائل الفقهية وظهور القطع عدم القائل بالفصل بين الامرين وعدم جواز
مزية الفرع على الاصل في الحجية لا يقال لا نم حجية الظن في المسائل اللغوية مع تحصيل العلم فيها الا انا نقول
هذا باطل لان الظن في اللغات حجة اما اولا فلاتفاق العلماء عليه قديما وحديثا كما لا يخفى واما
ثانيا فلان تحصيل العلم في المسائل اللغوية غير ممكن الا نادرا في الغاية وكلما شانه كذلك يجب فيه العمل
بالظن اما الاول فواضح في الغاية واما الثاني فلانه من مقتضيات قواعد العقلاء والعلماء الا
ترى ان ارباب العلوم النقلية التي لا يتمكن فيها من العلم غالبا يعتمدون على امارات ظنية و
علامات غير يقينية فالنحاة واهل الصرف يعتمدون على اشعار نحو امرء القيس وابي تمام و
جرير وفرزدق واهل المعاني على امور اعتبارية شاهدوا اعتبارها من الفصحاء والبلغاء واهل
الاصول على غلبة الاستعمال وكثيرا نحو التجار على المكاتيب المرسلة في الاطراف البعيدة وغير ذلك
نقلها صار معلوما ان الاعتماد على الظن فيما انسد فيه طريق العلم من بديهيات قواعد العقلاء
ومقتضيات قواعدهم وسياتي ان شاء الله تعالى لهذا مزيد تحقيق وبالجملة الذي يدل على حجية الظن
في المسائل الفقهية يدل على حجية الظن في المسائل اللغوية كما لا يخفى ولا نم سلمنا حجية الظن في

اشارة الى حجية الشهرة في اللغات

ولكن لا نم

ولكن لا نم اصالة حجية الظن بل يجب الاقتصار في اللغات كما سياتي تحقيقه في محله انشاء الله
تعالى ولا نم سلمنا الاصل المذكور ولكنه معارض بظهور عدم الخلاف في عدم حجية الشهرة
في المسائل اللغوية اذ لم نجد احدا تمسك بالشهرة في شيء منها ولا عارض بها دليلا ظنيا
مع تمسكهم بامارات تفيد ظنا اضعف مما تفيده كالظن الحاصل من الغلبة ونحوها ولو كان
ذلك حجة لتمسكوا به ولعارضوا به دليلا ظنيا اخر فالظاهر اتفاقهم على عدم حجيته ولئن تنزلنا
فلا اقل من ان قول الاكثر كما يحصل من قول الاكثر في تلك المسائل الظن بما هو الواقع فيها
كذا يحصل من قولهم بعدم حجية في تلك المسائل الظن به ولما لم يمكن العمل بهما معا لان العمل باحدهما
يستلزم عدم العمل بالاخر وانتفاء القاصر ولم يجز تعيين العمل باحدهما دون الاخر لانه
ترجيح من غير مرجح وجب التوقف وهو المطلوب وما قلنا نظير ما اذا قال الشارع اعمل بالظن ثم ورد
حديث صحيح في مسئلة افاد الظن بحكمها وورد حديث صحيح اخر وافاد الظن بعدم حجية ذلك
الحديث الوارد في تلك المسئلة فانه يعلم بان احد الظنين خارج عن اطلاق قوله اعمل الموجب
للعمل بالظن لعدم امكان العمل بهما ولا تعيين احدهما للعمل بما تقدم فيجب التوقف في العمل
بهما قلنا امنع من حجية الشهرة في المسائل الفقهية حيث ان المشهور بين الفقهاء عدم حجية
الشهرة في المسائل الفقهية نعم لو كان قول الاكثر بعدم حجية قول الاكثر بعدم حجية قول
الاكثر شاملا لهذا القول اتجه الاعتماد على القول في نفس المسائل اللغوية لانه حينئذ لا يكون
هذا القول حجة قطعا اذ من حجيته يلزم عدم حجيته وما شانه ذلك يكون باطلا فاذا بطل هذا
بقي قول الاكثر في نفس المسائل سليما عن المعارض وهذا يتجه الاعتماد على الشهرة في المسائل
الفقهية ولكن الشمول هنا وفي المسائل الفقهية غير مسلم ولو سلم الشمول في عدم حجية الشهرة
في كلا المقامين سلمنا الشمول لكن غاية ما يلزم منه عدم حجية قول الاكثر بعدم حجية
قول الاكثر في المسائل اللغوية بمعنى عدم جعله بنفسه دليلا على ذلك ولكنه يلزم منه عدم
حصول الظن بعدم حجيته سلمنا ولكن لا دليل على حجية كل ظن تعلق بالواقع والقدر المسلم الظن الذي لا
نظن بعدم حجيته واما الذي نظن بعدم حجيته سواء كان من ظن معتبر او من ظن غير معتبر فلا وما قلتموه
نظيرا اذا ورد حديث صحيح دال على ان كل خبر صحيح ليس بحجة فانه يحكم بعدم حجية هذا الصحيح لان
لان الغرض انه ليس بحجة بل لحصول الظن منه بان الاخبار الصحيحة ليست بحجة مع عدم الدليل
على حجية كل خبر صحيح حتى الذي نظن بعدم حجيته من ظن غير معتبر فعلى هذا لو بدل القياس المفيد للظن

قوله لو كان قول الاكثر بعدم حجية الشهرة في نفس المسائل اللغوية لا يكون [illegible]
حجيتها دلالة الكلام من الظن الذي [illegible]

الذي ليس بحجة على ان الاجماع المنقول مثلا ليس بحجة حكما بالقياس لان الغرض انه ليس بحجة
بل لعدم الدليل على حجيته كالظن بعين الذي ظن بعدم حجيته من امارات ظنية غير معتبرة للتعارض
لا ثم ظهور الاتفاق على عدم حجية الشهرة في المسائل اللغوية وكذا شهرة وعدم تمسك الفقهاء
بان ليس بشهرة ليس دليلا على قولهم بعدم حجيتها اذ ليس دابهم استقصاء الادلة في المسائل
ولو سلم فلعل المانع من التمسك بها شيء لا نعلمه غاية ما في الباب انه يحصل من ذلك
ظهور ما في قولهم بعدم حجيتها لكن هذا الظهور لا يقاوم الظن الحاصل من الشهرة المحققة
الحاصلة من تصريح الاكثر في المسئلة بلا ريب وبالجملة دعوى الاتفاق والشهرة على عدم
الشهرة في المسائل اللغوية ممنوعة ولو سلمت الشهرة فنقول ان هذه الشهرة انما تعارض
الشهرة في نفس المسائل كان يكون عدد القائلين في نفس المسئلة الذي حصل به الشهرة كعدد
القائل بعدم حجية الشهرة واما اذا كان عدد القائلين في نفس المسئلة اكثر من عدد القائلين
بعدم حجية الشهرة فينبغي تقديم الشهرة في المسئلة لبداهة ان الامر بين الظن الضعيف
هو الحاصل من شهرة القول بعدم حجية الشهرة والقوى وهو الحاصل من الشهرة في نفس
المسئلة انه لا ريب في ان غاية القائل ما يقوى الظن ولا اشكال في لزوم ترجيح الظن الاقوى
واذا انعكس انعكس الحكم فتم وبالجملة الاصل اعتبار الشهرة في نفس المسائل اللغوية حتى يتحقق
ما يمنعه **مفتاح** تمسك بعض بقول ابي عبيدة في الواجد يحل عقوبته وعرضه انه يدل على ان لي
غير الواجد لا يحل عقوبته على حجية مفهوم الوصف قال وقوله حجة لانه من اهل اللغة واجيب
بان ذلك مبني على الاجتهاد وليس فيما يقتضيه اجتهاده حجة على غيره وهذا ربما يدل على ان
الاصل في نحو ابي عبيدة والاصمعي والخليل والجوهري والفيروزابادي وسيبويه والفراء
وامثالهم عدم الحجية لانهم مجتهدون لانا نقول عن اللغة وظن المجتهد ليس بحجة على مثله وفيه
نظر لان المعهود من سيرة العلماء قديما وحديثا جعل مثل اولئك من شانه تحقيق المطالب
اللغوية نقله لا اجتهادهم والشواهد على ذلك كثيرة من تتبع حصلها من غير ريبة فقد ظهر
ان الاصل فيما يقوله اللغوي كونه خبرا عن اهل اللغة لا اجتهادا ولعل هذا هو السر في الاكتفاء
بمثل اولئك في اثبات اللغة وان كان ظاهرها ظاهر عبارة تم عدم النقل لان المعلوم من
طريقتهم ذلك ولا كذلك قول الفقيه لان المعلوم من طريقته الاجتهاد دون الاخبار ولهذا
لا يكتفون بقول فقيه في المسئلة الفقهية وبالجملة فيما يقوله اللغوي في اللغة كونه خبرا والاصل

وان نحو الاصمعي وابي عبيدة والخليل كانوا مجتهدين ام من النقلة

والشواهد

فيما يقوله

فيما يقوله الفقيه في الفقه كونه فتوى وان اشترك الاخبار معها في الظهور في الفتوى لان
على الفقيه الفتوى لعدم امكان وصوله الى من يمكن او يجب عنه بخلاف اللغوي فان الغالب
عليه الاخبار عن اهل اللغة لانه ممن يمكن ان يصل اليهم غالبا فتدبر ثم انا لو سلمنا ان
قول اولئك اجتهاد فنقول الاصل فيه الحجية لحصول الظن منه والاصل فيه الحجية ولا يرد النقض
بقول الفقيه لان الاجماع قد وقع على عدم اعتبار قوله فيخرج عن الاصل فيبقى واحد الشرق في
التفرقة امكان تحصيل الظن الاقوى من الادلة الفقهية غالبا والنادر كالمعدوم بخلاف
المسائل اللغوية فان الغالب فيها خلاف ذلك كما لا يخفى **مفتاح** اذا وقع التعارض بين
القراء والنحاة فيظهر من الحاجبي مما حكاه عنه الجاربردي ترجيح الاولين فانه قال بعد الا
الى الخلاف الواقع بين النحاة والقراء في مسئلة من المسائل الادغام ما لفظه الاولى الرد
على النحويين في منع الجواز وليس قولهم بحجة الا عند الاجماع ومن القراء وجماعة من النحويين فلا
يكون اجماعهم مع مخالفة القراء ثم لو قدر ان القراء ليس فيهم نحوي فانهم ناقلون لهذه اللغة
وهم يشاركون النحويين في نقل اللغة فلا يكون اجماع النحويين حجة دونهم واذا ثبت ذلك كان
المصير الى قول القراء اولى لانهم ناقلون عمن ثبتت عصمته من الغلط ومثله في مثله ولان القراءة
ثبتت تواترا وما نقله النحويون احاد ثم اعلم لو سلم ان مثل ذلك ليس بمتواتر فالقراء اعدل واكثر
فكان الرجوع اليهم اولى انتهى **مفتاح** اعلم انه اذا نص النقض من اهل اللغة على الوضع فلا بد
من الرجوع الى امارات وعلامات وهي كثيرة منها التبادر ولم اجد من الاصوليين من يمنع من
ثبوت الوضع به بل الظاهر اتفاقهم على ذلك وقد تكرر منهم التمسك به في المسائل اللغوية المتفقة
على النقل والمراد به على ما صرحوا به هو ان يسبق المعنى الى اذهان العالمين بوضع اللفظ اللغوي
به عند سماعه مجردا عن القرائن تحقيقا او تقديرا والحجة على ثبوت الوضع به بعد ثبوت الوضع
به بعد ظهور الاتفاق عليه امران احدهما ان فهم المعنى من اللفظ لا بد وان يكون بسبب
والا لزم الترجيح بلا مرجح لتساوي نسبة الالفاظ الى المعاني وذلك السبب اما الوضع او
القرينة فان كان الاول هو المطلوب وان كان الثاني فهو غير محل الفرض وثانيهما ان الوضع
على ما صرحوا به تخصيص شيء بشيء اما الوضع او القرينة فاذا كان شيء بشيء بحيث ما اذا اطلق الشيء
الاول فهم منه الشيء الثاني فهم المعنى مجردا عن القرينة من لوازمه فيكون الاستدلال
به من باب استدلال اللازم على الملزوم واعترض على ذلك بوجوه الاول ان فهم المعنى من اللفظ

في التعارض بين القراء والنحاة

في علائم الحقيقة والمجاز

بدون القرينة موقوف على العلم بالوضع فلو توقف العلم بالوضع على فهم المعنى بدون القرينة
لزم الدور وهو بط الثانى ان المجاز المشهور يتبادر من اللفظ وليس بحقيقة الثالث ان
المدلول التضمنى والالتزامى يتبادران وليسا بحقيقتين الرابع المفاهيم كمفهوم الشرط و
القيد يتبادر وليست بحقايق الخامس الافراد الغالبة فى الاطلاقات يتبادر وليست
بحقايق الجواب عن الاول انه انما يلزم لو كان المراد تبادر الجاهل بالوضع بمعنى ان الجاهل بالوضع
يستدل به فى استكشاف الوضع بالتبادر الحاصل له وهو بط فان الظاهر من كلمات القوم ان المراد
تبادر العالم بالوضع بمعنى ان الجاهل به يراجع العالم به ويلاحظ فهمه بالنسبة الى ذلك اللفظ
بان يلقى اليه مجردا عن القرينة من غير سؤال عن معناه فما فهم منه فهو المعنى الحقيقى على انا نمنع
ايضا لو كان المراد تبادر الجاهل لانا لا نسلم توقف الفهم على العلم بالوضع فان الاشتهار
يقتضى تبادر المعنى وفهمه من اللفظ مجردا قطعا لحصول المانسة الموجبة للتفاهم والتفاهم
فلاشتهار لا يوجب العلم بالاشتهار فضلا عن العلم بالوضع وتحقيقه ان وضع اللفظ انما
يكون بتعيينه بازاء المعنى لا بتحقق الغلبة والاشتهار وغيره وعلى الثانى فالسبب فى الفهم هو نفس
الغلبة والاشتهار وكذا على الاول ان كان فهم المعنى بعد حصول الامرين واما اذا كان قبلهما
كما فى اوائل الاستعمال ففهم المعنى موقوف على العلم بالوضع اذ لا سبب للفهم سوى ذلك فعلم
ان فهم المعنى لا يتوقف على العلم بالوضع مط بل انما يتوقف عليه فى صورة نادرة هى كون الوضع
تعيينا والاستعمال قبل حصول الغلبة والاشتهار ونمنع حصول الفهم مط موقوف على نفس الوضع
اما اذا كان الفهم موقوفا على العلم بالوضع كما فى هذه الصورة فظ واما اذا كان بالغلبة والاشتهار
فلان الوضع اما ان كان يحصل بهما او بالتعيين السابق عليهما وعلى الاول فسبب الفهم هو الوضع
الحاصل بالاشتهار وعلى الثانى فالسبب القريب وان كان هو الاشتهار لكن لما كان الاشتهار
فرع التعيين كان التعيين سببا بعيدا فى الفهم فيتوقف عليه الفهم فالوضع فى جميع الصور شرط
الدلالة وبهذا الاعتبار كانت الدلالة منسوبة اليه لا باعتبار العلم به وعن الثانى بالمنع من تبادر
اما على قول ابى حنيفة من ترجيح الحقيقة المرجوحة فواضح وكذا على قول المعظم من التوقف على القول
واما على قول ابى يوسف من ترجيح المجاز الراجح فلان الشهرة قرينة على ما نقل عنهم فانهم قالوا لا فرق
بين المجاز المشهور وغيره من المجازات فى الاحتياج الى القرينة وانما الفرق ان القرينة فى المجاز
المشهور هو الشهرة بخلاف غيره ومعنى كون الشهرة قرينة ان فهم المعنى يتوقف على اعتبارها و

الاتفاق

الاتفاقات وليس المعنى ان الفهم يحصل بها مط اذ لو بلغ اللفظ فى الاشتهار الحد لا يحتاج معه الى
ملاحظة الشهرة كان حقيقة ولم يكن من المجاز فى شئ ثم ان هذه القرينة لما كانت لازمة للفظ
غير منفكة عنه كان الحمل على خلاف ما تقتضيه محتاجا الى القرينة التى تدل بها حكمها الا الى قرينة
الفهم والدلالة كما فى المجاز والمنافى للحقيقة هو الاحتياج الى قرينة الفهم والدلالة فاللفظ الذى له
حقيقة مرجوحة ومجاز راجح يفتقر فى حمله على كل من المعنيين الى قرينة الا ان بين القرينتين فرقا فان
قرينة المجاز ما به يتم الامر المقتضى للدلالة وقرينة الحقيقة ما يزول به المانع عنه فان قلت ما ذكرته
انما يعلمه من يعرف وضع اللفظ وشهرة مجازه واما الجاهل الذى يراجع العالم بالوضع فى معرفته فلا
يظهر له شئ مما قلت فانه لا يرى الا حمل اللفظ على معنى من دون قرينة ظاهرة وذلك لا يستلزم
الحقيقة ولا التبادر بها انه لعل الوجه فى ذلك شهرة استعماله فيه عندهم بحيث صار من المجازات
الراجحة انه لم يتحقق له ان الحمل عليه بملاحظة نفس اللفظ بلا ملاحظة الشهرة فان قيل الاصل عدم الالتفات
الى الشهرة فيكون باعتبار نفس اللفظ فيقال له الاصل عدم الوضع له فيكون باعتبار الشهرة نعم ان
الحمل المستعمل فيه فى المحمول عليه فيكون حقيقة لكن لا ينفصل الحمل على ما سبق فان شاء الله تعالى وبالجملة
ان التبادر امارة الحقيقة ولكن لا يوجد للمعرفة الا مجرد الحمل بدون قرينة ظاهرة وهو لا يصلح لذلك
فان قيل السؤال منهم من وجه الحمل يغنى له السؤال عن الوضع احلى قلنا انا لا نسلم ان التبادر لا يعلم
من جهة الحمل بل قد يحصل العلم به من قرائن الاحوال سلمنا ولكن نقول ان الظاهر ان الحمل عليه ليس
الا للتبادر من نفس اللفظ لا باعتبار ملاحظة الشهرة وذلك لان السبب فى الحمل عليه مجردا من
القرائن المنفكة لا يكون الا الوضع او الشهرة ولما كان الحمل باعتبار الوضع اكثر من الحمل باعتبار الشهرة
لكثرة الحقيقة وقلة المجاز المشهور حصل الظن بان فهم ذلك المعنى باعتبار نفس اللفظ وتبادره
منه فان الظن يلحق الشئ بالاعم الاغلب فان قلت ثبوت الحقيقة فى الغالب انما هو من جهة التبادر
فيرد الاشكال فى اثبات الحقايق بهذا الغالب قلت نمنع الحصر المزبور بل ثبوت حمل اللفظ على
الحقيقة وكونه مجازا فى الغالب يكون بامارات اخر غير التبادر يتحقق معها فاذا تحقق ما ذكرناه و
نعضده اتفاق العلماء وجوب حمل اللفظ على حقيقته دون مجازه اذ ليس ذلك الا باعتبار غلبة
وقوع الحقيقة وعليها يستلزم غلبة تبادرها فيقدم على غيره عند التعارض وعن الثالث بان
الجزء لا يمكن ان يتبادر من دون تبادر الكل بل دلالة اللفظ على الجزء هى نفس الدلالة على الكل
بمعنى ان هناك دلالة مركبة من دلالتين احدهما على الجزء والاخرى على الكل فيكون الدلالتان

متغايرتين بل يعنى ان هناك دلالة بسيطة متعلقة بما له اجزاء يفهم بعين فهم الكل فالدلالة على
الكل مغايرة للدلالة على الجزء مغايرة لا بالذات بل بالاعتبار لانها باعتبار الاضافة الى الكل من
حيث هو يسمى بالمطابقة والى الجزء يسمى بالتضمن ثم ما حكى عن القوم من تقدم فهم الجزء على الكل يشكل
الامران فسرنا التبادر بمجرد الخطور بالبال واما ان فسرناه بسبق المعنى من حيث كونه مرادا فلا اشكال
ولما المدلول الالتزامى فالتحقيق انه ليس بمتبادر اما لانه يفهم من اللفظ بعد فهم المعنى المطابقى فلا
يتبادر اولا لانه لا يفهم من نفس اللفظ بل انما ينتقل اليه بعد تعقل المعنى المطابقى بتحقيق المطلب ان
فهم اللازم ليس باعتبار اللفظ والا لزم فهمه منه دائما وان وضع لمعنى اخر ولا لزم تخلف اللازم عن
الملزوم وهو بط فهمه باعتبار المعنى ولذا يخطر اللازم بالبال حيثما يخطر ذلك المعنى وهو الملزوم
بالبال ولكان المعنى المطابقى فانه يفهم من نفس اللفظ باعتبار ان اللفظ سبب بعيد في فهمه لانه سبب
نفهم المعنى وملاحظة المعنى سبب لخطور اللازم وارادته فكان كالدال عليه ومن الرابع بان دلالة
المفاهيم دلالة التزامية فلا يتبادر وما وجد في كلمات بعض الاصوليين من اطلاق التبادر في مقام
اثبات الحجية من التساهل ومن الخامس بانا ان جعلنا حمل المطلق على الفرد الشايع من حمل اللفظ على المجاز
الشايع فيجاب بما اجبنا به عن النقض بالمجاز المشهور وان جعلناه من باب الدلالة الالتزامية كما هو
الظ فيجاب بما اجبنا به عن النقض بالدلالة الالتزامية وهو عدم التبادر لكونه المجاز ولا منافاة في
وقد صرح العلامة وغيره بالاول لانه لو لم يكن امارة له لزم انفكاك الوضع عن التبادر وهو باطل
او يرد عليه النقض بالمشترك فان معانيه غير متبادرة مع كونها معاني حقيقية وباللفظ الموضوع
لمعنى قبل اشتهاره واستعماله فيه لعدم تبادره مع انه حقيقة فيه وجوابه المنع من عدم تحقق التبادر
فيها المخطور للمعاني بالبال بالنسبة الى العالم بالوضع ثم يتوقف في تعيين المراد في الاول الى قرينة
والاحتياج اليها في ذلك لا يستلزم عدم خطورها وتبادرها على تقدير تفسير التبادر بالخطور واما
بالخطور بحيث يصح ان يراد واما الوضع خطوره بحيث يكون مراد الامر فيشكل بالمشترك على القول
باجماله واما على القول بظهوره في جميع معانيه فلا ثم فلو سلم عدم تحقق التبادر فيهما فنقول عدم
التبادر باعتبار العروض اكثر فليحق موضع الشك في الغالب ثم **مفتاح** اذا اشتدت الحاجة الى
التعبير عن معنى واستدامت مدة طويلة فهل يجوز ذلك بجوز الحكم بوضع لفظ بازائه بحيث يدل عليه
بدلالة مطابقية اولا اختلف فيه القوم على قولين الاول انه يجوز الحكم بذلك وهو العلامة وابنه اثبت
وضع اللفظ لمعنى العموم الثانى انه لا يجوز الحكم بذلك وانه يجب التوقف في الحكم بثبوت وضع

استناد الحاجة الى التعبير عن معنى يوجب وضع لفظ بازائه ام لا

للمعنى المفروض كغيره من المعنى الذى لا يحتاج اليه اصلا وهو لعلم الهدى والشيخ والامدى وبعض
وللقول الاول وجوه الاول ان المعنى المفروض ما يجب على الواضع ان يضع لفظا بازائه وكلما يجب
على الواضع يكون واضعا اما الصغرى فلان الداعى على الوضع موجود وهو شدة الحاجة الى التعبير عنه
والواضع قادر عليه والصارف عنه مفقود فيجب عليه ان يضع واما الكبرى فلانه لو لم يضع مع وجوبه
يلزم ان يكون مرتكبا للقبيح وهو بط لا يق يدفع هذه الحجة بما دفعها به المرتضى وابن زهرة والغزالى
فيما حكى عنه من انه قياس في اللغة لانا نقول هذا الايراد مدفوع بما دفعه به العلامة في النهاية
من المنع من ذلك قال بل استدلال بالعلة على وجود المعلول ولا يق ان غاية ما ذكر تحقق الوضع من
الواضع وهذا المقدار لا ينفع لجواز ان يتبعه غيره فيهجر والمقصود ثبوت الوضع له عند المحتاجين
الى التعبير عنه وتداوله بينهم لانا نقول ما ذكر وان كان ممكنا عقلا ولكن العادة تحيله ثم الثانى ان
هذا المعنى ما يستحيل عادة ان لا يكون له لفظ موضوع بازائه وقد اشار اليه في الاحكام فقال لانه
من الامور الظاهرة الجلية والحاجة مستندة الى معرفته في التخاطب وذلك مما تحيل العادة مع
الاعصار على اهل اللغة اهماله وعدم تواضعهم على لفظ يدل عليه مع انه لا ينقاص مع دعوى الحاجة
الى معرفته عن معرفة الواحد والاثنين وسائر الاعداد والخبر والاستخبار والترجى والتمنى و
النداء وغيره ذلك من المعانى التى وضعت لها الاسماء بل وضعوا الكثير من المسميات الفاظا مترادفة
مع الاستغناء عنه انتهى وقد اشار اليه ايضا في النهاية ايضا الثالث ان وضع الالفاظ لجملة من
المعانى المحتاج اليها اما ان لا يكون عن سبب والاول بط لانه ترجيح بلا مرجح وعلى الثانى انتج اما
ان يكون السبب هو شدة الحاجة او غيرها والثانى بط لانتفاءه فانحصر في الاول فاذا كان شدة
الحاجة علة للوضع هناك لزم ان يكون علة للوضع هنا والا لزم تخلف العلة عن معلولها وهو بط
الرابع انا اذا علمنا بانه لم يعبر عنه علمنا بانه لا يعبر عنه الا بلفظ موضوع لانه اسهل طرق التعبير في
المعانى لا يعدل عن الاسهل الا لعلة مفقودة الخامس ان شدة الحاجة واستمرارها يستدعى كثرة
التعبير عنه باللفظ وكثرة التعبير عنه باللفظ هى كثرة الاستعمال وكثرته يستلزم الوضع ولشهد به
كثرة المنقولات السادس ان اكثر المعانى التى شانها ذلك قد وضع لها الفاظ بالخصوص فيلحق المذكور
بها الحاقا له بالاعم الاغلب وقد يناقش في جميع الوجوه المذكورة اما الاول فلا نمنع الصغرى
اما اولا فللمنع من وجود الداعى على الوضع بازائه نعم الداعى على اعلام الغير به موجود قطعا ولكن لا ينحصر
طريقه في الوضع لجواز حصوله بالاشارة كما في الاخرس وبالاستعمال مجازا كما في جميع المجازات المتعا

بين اهل اللسان المنبئة عما في ضميرهم وبالكناية كما في طويل النجاد وبذكر الحد كما يقع فيما اذا اريد
التعبير عن معنى لفظ الانسان رايت الحيوان الناطق الحضر هنالك وبالجملة اعلام بالمقصود اعم
من اعلامه باللفظ الموضوع والحاجة الى الاعم لا يستلزم الحاجة الى الاخص واما ثانيا فللمنع من
القدرة ان جعلنا الوضع من افعال العباد كما اشير به تقدمنا عليه لا يستلزم قدرة المحتاج الى الوضع
فان الاشخاص متفاوتون في القدرة فالكاتب قادر على الكتابة دون غيره واما ثالثا فللمنع من
انتفاء الصارف وعدم علمنا به لا يستلزم عدمه بالنسبة الى غيرنا فلعل المحتاج الى الوضع حصل له
مانع واقعي او باعتقاده فمنعه عن الوضع لا يقال الاصل عدم الصارف لانا نقول هو معارض باصالة
عدم الوضع لو سلمنا خلوه عن المعارض ولكون التمسك في المقام اشكال واما ثانيا فبمنع الكبرى اذ لا
دليل على ان كلما يجب على القادر المختار يلزم وقوعه كيف وصدور القبيح عن العقلاء كثير لا يقال
لعل المقصود انه يجب الوضع لهذه المعاني على البشر بل على الله تعالى من باب اللطف والوجوب عليه
تعالى مستلزم للوقوع لانه تعالى منزه عن القبائح لانا نقول ذلك مسلم لو لم يقدر البشر على الوضع واما
مع قدرتهم عليه فلا يجب عليه وان وجدت القدرة والداعي وانتفى الصارف والقول بان الواضع
هو الله تعالى على تقدير تسليمه ليس فيه لا يمنع القدرة من البشر على الوضع ويمكننا ان نكون مراد القائل
بان الالفاظ الموضوعة واضعها هو الله لان البشر غير قادر على الوضع لا يقال اذا اجتمعت الثلثة
كان الوضع لازم الوقوع البتة لانا نقول على هذا يلزم ان يكون الواضع في وضعه المعاني التي تشتد
الحاجة اليها مضطرا وهو باطل بديهة واما الثاني فبان الممتنع العادي لا يجوز وقوعه اصلا وهنا قد
وقع فان كثيرا من المعاني المبحوث عنها لم يوضع لها الفاظ وانما يعبر عنها بالمجاز وغيره وذلك نحو
الفعل الحالي او الاعتبار مستقلا وعلو ما يخبر الوجود وبالوجود والخلاف وكثير من المياه المضافة
فانها لم يوضع لها الفاظ تدل عليها مع شدة الحاجة اليها لا يقال يمنع من كون المذكورات من المعاني
المفروضة كما صرح به قاضي القضاة لانا نقول هذا باطل جدا كما صرح به ابو الحسين فيما حكي
لا نسلم عدم الوضع للمذكورات فان الالفاظ المزبورة والتي عليها فان الاضافة والتقييد من جملة
الاوضاع المعرفة لانا نقول ليست هذه الالفاظ موضوعة للمعاني المقصودة فان تلك المعاني تحفظ
افرادا وهذه الالفاظ تدل على تلك المفردات مع اضافة وهي ليست مقصودة وبالجملة الالفاظ
الدالة على الجنس والفصل وان كانت تدل على المركب منهما لكن لا بالدلالة الوضعية والا كان لفظ الانسان
والحيوان الناطق من الالفاظ المترادفة وهو باطل ومع هذا فاطلاق الماء على الماء المضاف مجاز

ولا يمكن ان يدعى ان لفظ الماء الموضوع مثلا قد صار علما جنسيا للمدلول كعبد الله الذي هو علم
شخصي لمدلوله لان ذلك باطل فان شرط المفرد ان لا يدل جزء لفظه على جزء معناه وهنا يدل
كل من اللفظين على جزء المعنى واما الثالث فباحتمال ان يكون السبب غير شدة الحاجة وهو مع
عدمها وعدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود واما الرابع فبان عدم العدول الى الاصعب انما
يدعى حيث لم يشتمل الاصعب على فائدة تترجح على فائدة السهولة وذلك غير معلوم هنا ومع الجهل
كيف يدعى ذلك على انا لا نسلم ان الوضع مطلقا اسهل فقد يكون غيره اسهل واما الخامس فبان كثرة
الاستعمال لو سلم استلزامها الوضع فانما يسلم لو كان المستعمل لفظا واحدا كما في المنقولات واما
اذا كان الفاظا متعددة فلا لان كثرة الاستعمال حينئذ تضاف الى نوع اللفظ وهو لا يصلح للوضع لمعنى
مخصوص وانما الصالح شخص اللفظ ثم واما السادس فبالمنع من الكثرة فانها غير معلومة مع
وثانيا بان غايتها الظن وفي حجيته هنا كلام فان القول بما قاله السيد لا يرتضي متعين مع اعتضاده
بالشهرة على الظن ولكن الانصاف ان ما صار اليه العلامة في غاية القوة لان منع الغلبة في غاية
البعد كمنع حجية ظن المستفاد منها اذ قلنا باصالة حجية كل ظن على ان العادة تقتضي بالوضع فيما اذا كانت
القدرة والداعي وانتفاء الصارف ثابتة والمناقشة في ثبوت القدرة حسنة بالنسبة الى الحصة وظهر
العقل وواهية بالنسبة الى العادة وكذلك المناقشة في الداعي فانها حسنة بالنظر اليها لا من المطلق
بان بيان الاصول المحتاج اليها التي يشتد الاحتياج اليها جماعة طويلة لا يستقيم الا بضبطها وتعيين اشباه
بان انها معرفها وكذلك احتياج ارباب كل صنعة وحرفة الى الوضع لامارات واصطلاحات في الفاظ تؤدي
مقاصدهم ويبين مطالبهم وتحقق نظومها باشياء معروفة وضوابط ممهدة كي لا تختل بها امورهم وقصد
ما فيضربون ولم يجعلوا في ذلك على امارات مختلفة وعلامات منتشرة فان ذلك مما يخبط به الامر ويفاوتها
خفاء وجلاء ونقصا وعلاء ومعلوم ان الضبط في مقام اعلام ما في الضمير يكون بوضع اللفظ دون
الاشارة والكتابة والنصب فانها لا تصلح لذلك اما الاشارة فلما اشار اليه في النهاية فقال بعد
الاشارة الى افتقار الانسان الى اعلام ما في ضميره والنطق غير مفيدة كالاشارة والحركات والرمز
الا انهم وضعوا الكلام فهذا الكلام انفع من غيره اما اولا فلسهولة ادخال الصوت في الوجود لتولده من
كيفية مخصوصة في اخراج النفس الضروري وقت الحاجة ويبقى عند انتفائها فصرته الى نحبه ينتفع
به انتفاعا كليا اذ لا حاجة من سلوك طريق اضلاع من مشقة عظيمة واما ثانيا فلان الصوت يوجد
في وقت الحاجة ويبقى عند انتفائها فكان وضعها اولى من غيره قد لا يتقدم وقت الاستغناء فيلزم

بالوقوف عليه بعضهم واما ثالثا فلان الكلام لا يحصل التعبير به عن الاجسام وبقاياها كما يحصل التعبير به
عن المجردات بل وعن المعدومات بخلاف الاشارة التي تختص بالمقارنات خاصة بل اشرنا بعض منها
ايضا ان الاجسام البعيدة يتعذر الاشارة اليها والجسم ذو الاجزاء المتكثرة يتعذر الاشارة الى
بعضها دون بعض واولا واولوية لانصراف الاشارة الى اللون القائم بالجسم دون الطعم والحركة
القائمة واما رابعا فلكثرة المعاني التي يحتاج الى التعبير عنها فلو وضعنا لكل علامة خاصة كثرت
العلامات ولم يمكن ضبطها او يحصل الاشتراك في اكثر المدلولات وهو مخل بالفهم واما خامسا
فلان الاصوات اخف الاشياء لان الافعال الاختيارية اخف من غيرها والمستغني عن الالات
والادوات اخف مما افتقر فيه ولا مشاقة اخف وذلك كله حاصل في الصوت وقد خص الله
الانسان بالمقاطع الصوتية دون غيره من الحيوانات تكريما ومن اختلاف المقاطع الصوتية
حدثت العبارات اللغوية انتهى واما الكناية والمجاز فلافتقارهما الى القرينة وذلك مما يتفاوت
فلا ينضبط بل الامر المهم والخطب الشديد وما يليهما بعضها ما ذكرنا انا لنا اذا علمنا بوجود طائفة
في الهند مثلا يحتاج بعضهم الى بعض في نظم امورهم حصل لنا القطع بان مبنى امورهم في اعلام ما في
ضمائرهم على الالفاظ الموضوعة وان جوزنا تعلق افهامهم على غيره بالاشارة والمجاز والكناية
بالجملة كون الداعي على الوضع في الامور العظيمة محققا مما لا ينبغي انكاره كاشتغال الطارف به
عدم الاخلال بما هو الواجب اما الاول فلان احتمال الصارف في الامور الحقيرة وجيه لكون في
الامور المتداولة والمبحوث عنها لا يبعد القطع واما الثاني فلان العقلاء اذا اشتغلت خواطرهم
الى امر وتعقبت دواعيهم عليه وكانوا قادرين عليه ولم يمنعهم مانع اتوا به قطعا وان جاز خلافه
ولذا نحن نقطع بان كل نسيان من عبيدنا انهم ينبهنا في المعاملات والماكل والمشارب وكذا
ولا يهملون انفسهم حتى يحكم الموت والجواز من البعض لا ينافي العلم بثبوت الطريقة المجمع
وامر الوضع اذا كان محتاجا اليه يجد من العقلاء او اكثرهم كان لهذه الشايعة قطعا وبالجملة المعاني
الظاهرة الجلية التي تشتد الحاجة لمعرفتها في التخاطب مما تقل العادة مع توالي الاعصار على
اللغة اهمالها وعدم تواطئهم على لفظ يدل عليها وكيف يمكن دعوى ذلك منهم مع انا نراهم قد وضعوا
الكثير من المعاني التي هي كذلك بل لغيرها مما لا يحتاج اليه بل وضعوا للمعنى الواحد الفاظا كثيرة
فان ذلك يدل على نهاية اهتمامهم في ضبط المعاني المحتاج اليها بالاوضاع كما يدل عليه تبدل اصطلاحاتهم
واشتغالهم عما تعارضوا عليه الى غيره واما النقض بالامثلة المتقدمة فيما يجاب عنه اولا بالمنع

من انضمامها بما فرض في محل البحث من شدة الحاجة وثانيا بالمنع من عدم كون الالفاظ التي موضوعة
الدالة عليها موضوعة بانتفائها وكيف فظهور الوضع للمعنى المبحوث عنه مما لا ينبغي الريب فيه
وان كان في القطع في ذلك كلية محل مناقشة وينبغي التنبيه على امور الاول يتفرع على المختار انه
اذا رأينا معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه حكمنا بان له لفظا بازائه وضع الاعلية بالمطابقة فاذا علمنا
باستعمال لفظ مخصوص فيه دون غيره حكمنا بانه موضوع بازائه وكذلك اذا استعمل فيه الفاظ متعددة
وقطعنا بان ما عدا واحدا منها لم يوضع له فانه يحكم بان ذلك الواحد موضوع بازائه واما اذا
احتمل كون كل منها موضوعا بازائه فيجب التوقف في تعيين الموضع حيث لا دليل على التعيين
الثاني اعلم ان شدة الحاجة الداعية الى الوضع ليست من الامور المضبوطة المقررة عند الكل فقد
تتحقق عند قوم دون اخرين وطائفة بعد اخرى وفي زمان دون زمان فلابد من الاقتصار في الحكم
الوضع على موضع الحاجة حتى يقوم على خلافه دليل الثالث اذا ثبت شدة الحاجة وعلمنا باللفظ
الموضوع بازائه في زماننا وبلادنا فيحتمل بحسب اختلاف الزمان باعتبار شدة حاجتنا ايضا فانه يحكم
بان هذا اللفظ عند من تقدم موضوع له ايضا لان الاصل عدم التغير بحيثية الرابع اذا كان الحكم
بالوضع للمعنى المبحوث عنه قطعيا فلا اشكال في دعوى الاشتراك الظاهر وهي لاعتقاد القطع
واما اذا كان ظنيا فهل يجب مع ذلك اصالة عدم الاشتراك وباصالة الوضع للمعنى المحتاج اليه فيه
اشكال كما انه اذا لم يعلم بعدم استعمال غيره لتعارض اصالتي عدم الاشتراك وعدم استعمال الغير
فيه والابعد الاخذ باصالة الوضع للمعاني المحتاج اليها الخامس المعنى الذي لا يحتاج الى التعبير
عنه عادة او يحتاج اليه لكن في غاية الندرة لا يجوز الحكم بان له لفظا موضوعا بازائه كالمعنى
الذي يشتد الحاجة الى التعبير عنه الا ان يقوم دليل من الخارج والحجة فيه امور الاول
عدم دليل عليه من الادلة الاربعة الثاني ظهور الاتفاق عليه الثالث انا نعلم ان انواع
الروائح ومراتب الاشتداد لم يوضع لها الفاظ بخصوصها الرابع وجب ان يكون لكل
معنى لفظ لزم وضع ما لا يتناهى من الالفاظ والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فلان المعاني غير متناهية فلو وضع لكل معنى لفظ لزم عدم تناهي الالفاظ لان المتناهي
اذا انطبق على غير المتناهي لزم ان يكون غير متناه واما بطلان التالي فلان الالفاظ مركبة
من الحروف المتناهية وكل مركب من المتناهي متناه بالضرورة فالالفاظ متناهية كذا
قيل وعلى هذا لو رأينا معنى استعمل فيه لفظ ولم يستعمل فيه غيره ولم يحتج الى التعبير عنه يكون

ان يحكم باي هذا اللفظ مما وضع لهذا المعنى بل يجب التوقف ح والرجوع الى الامارات
الخارجية وهل المعنى الذى يحتاج الى التعبير عنه لكن لا على وجه الشدة مثل القسم الاول في
مثل القسم الثاني اشكال مفتاح اعلم ان اللفظ اذا كان مشهورا بين اهل اللسان ومتدا
بينهم بمعنى انه يكثر دوره واطلاقه على السنتهم كان ذلك دليلا على انه موضوع لمعنى غير
خفى يهتدى اليه العامة فلو ادعى انه موضوع لمعنى خفى لا يتعقله ولا يدركه الا الكل
كانت الدعوى فاسدة وهو واضح فيما اذا علم اجمالا ان التداول والاستعمال ليس الا
من جهة الحقيقة لان التداول للفظ واشتهاره انما يكون باعتبار كثرة التعبير به عما فى الضمير
وهو لا يكون الا بعد معرفته فلو كان المعنى خفيا لما عرفته العامة فلم يكثر التعبير عنه وهو
يستلزم عدم اشتهاره وكثرة تداوله والفرض خلافه ولان الغالب فى الالفاظ المشهورة
المتداولة ظهور معانيها فيلحق موضع الشك به ومن هنا ظهر وجه احالة الفقهاء والاصوليين
معانى الالفاظ الى العرف فيقولون المراد بالارتماس ما يسمى فى العرف ارتماسا وبالوقوع
فى الماء وغمسه فيه لا حقيقته والمراد بالحال ما يسمى فى العرف حالا والمراد بالكلام ما يعد
فى العرف كلاما ويبطلون توهم ارادة المعنى الحقيقى كالدفعة والكلام النفسى من تلك الالفاظ
والظاهر ان ما ذكرنا مما لا ينكره منهم وعليه جرت طريقتهم واستمرت سجيتهم واما اذا لم يعلم بذلك
ففيه تامل ايضا لان الدوران على الالسنة يحكم بظهور كون الاطلاق على جهة الحقيقة ولكن
لو ظهر كونه على جهة المجاز فالحكم بكونه موضوعا لمعنى ظاهر مشكل مفتاح اذا ثبت حكم لغوى
لاكثر مفهوم مفرد بمفهوم كما ثبت وجوب الرفع لاكثر افراد الفاعل والنصب لاكثر افراد المفعول
ونحو ذلك وشك فى حصول ذلك الحكم لما بقى من الافراد فالقياس هل الاصل ثبوت ذلك الحكم
لها ايضا بمجرد ثبوته لاكثر الافراد اولا بل يجب الاقتصار على ما ثبت تحققه فيه ولا يتعدى الى
غيره فيه الا بدليل عليه انه حجة وبالجملة مرجع الكلام الى حجية الاستقراء فى اللغة فان ورنا
هو الاستقراء على ما يستفاد من كلام المحقق فى المعارج حيث قال الاستقراء هو الحكم على جملة
بحكم لوجوده فيما اعتبر من جزئيات تلك الجملة ومثاله ان يستقرأ الزنج فيجد كل موجود منهما
فيحكم بالسواد على من لم يره كما حكمت الحنفية بان الوتر ليس بواجب لانه يصلى على الراحلة من غير جامع انتهى والا
عندى هو الاقرب لان مع كثرة الصور يغلب على الظن ان الباقى مماثل لما وجد والعمل بالظن
واجب لا يقال هذا مدفوع بما اشار اليه فى المعارج فقال فى مقام دفع هذه الحجة لا نم انه يغلب

على الظن

على الظن اذ لا تعلق بين ما رايت وما لم يره ولا يبين ما علمته وما لم تعلمه ولو سلمنا حصول
الظن لكن الظن الحاصل من غير امارة لا عبرة به تلبيس وجود الحكم فيما رايته امارة لوجوده
فى الباقى سلمنا لكن الظن الحاصل من غيرها مما يخطى فلا يعمل به الا مع وجود دلالة تدل عليه
لانا نقول ما ذكره لا يصلح للدفع لان منع حصول الظن من الاستقراء بجميع الغاية بل التحقيق
انه يفيد الظن عادة بل قد يحصل منه العلم وذلك معلوم بالتجربة والوجدان ولو قيل ان معظم
العلوم العادية والظنون العادية مستندة اليه لم ينكر بل هو التحقيق كما لا يخفى ثم ان العلوم
العادية والظنون العادية لا يقدح فيها الاحتمالات العقلية والا لما افاد التواتر والمحفوف
بالقراين العلم وخبر العدل ونحوه الظن لان الاحتمالات العقلية المنافية كثيرة فالمناط
فى العلم والظن العاديين هو العادة فمن ادعى وجدان شئ منهما وامكن اقامة برهان عليه فان
كانت الدعوى مستندة الى سبب يمكن حصول العلم منه عادة كان يدعى العلم بموت زيد باخبار
عشرة رجال معتمدين وثبت منه بمعنى انه لا يحكم بكذبه بنفس الدعوى وان لم يحصل هذا العلم
لغيره وان كانت مستندة الى سبب لا يمكن حصول العلم منه عادة كان يدعى حصول العلم بموت
زيد بمجرد خبر كذاب لم يقبل ويكذب بنفس الدعوى وما ذكرناه اندفع ما ذكره فى
وجه عدم افادة الظن ويندفع به ايضا ما ذكره جماعة فى نفى افادة العلم من انه يجوز ان
يكون حال ما لم يستقرأ بخلاف ما استقرأ كما لا يخفى وبالجملة لا شك ان اقل ما يحصل من
الاستقراء هو الظن ويتدرج بدرجات الاستقراء حتى يبلغ العلم فانكار المحقق والعلامة
والرازى لافادته الظن لا وجه له ومن صار الى افادته الظن العضدى فى ح وغيره واما
منع حجية الظن الحاصل من الاستقراء فى اللغات ففى غاية الضعف ايضا لوجوه الاول ما
تقرر عندنا من اصالة حجية كل ظن فى اللغات الثانى ظهور اتفاق الاصوليين من العامة
والخاصة على حجية ذلك فى اللغة كما لا يخفى على من تتبع كتبهم وكلماتهم ولا يكون ذلك
عندهم لبطل كثير من قواعدهم المتفق عليها من اصالة عدم النقل والمجاز والاشتراك و
نحوها اذ لا مستند لها سوى الاستقراء والغلبة هنا ولو قيل ان ذلك مما اتفق عليه
جميع اهل اللسان لم يكن بعيدا الثالث انه لو منع من حجية ذلك لانسد باب معرفة اللغات
غالبا لان المدرك فيها غالبا التنصيص من العرب ونحوهم من اهل اللسان اذ من المقطوع
به ان العرب مثلا لم ينصوا بما يقرب اليهم من وضع الالفاظ وغيره من القواعد المقررة فى

استعمال اللفظ في اهل اللسان اي بعد عدم حجيتها معنا ما لم

لو تم في اللغات حجية الاستقراء

العلوم العربية كما لا يخفى وانما حصلها الحاملون لنقلها من الاستقراء كما يشهد به كلمات جمع
كثير من العلماء الاجلاء الرابع نحوي ما دل على حجية الظن المستفاد ومن خبر نحو الاصمعي والجوهري
لان الظن الحاصل من الاستقراء اقوى منه بمراتب غالبا لا يقال الاستقراء قياس ولا شئ
من القياس بحجة في اللغات لعموم الاخبار في المنع عن العمل بالقياس لانا نقول لا نم صدق
القياس عليه حقيقة فان القياس اثبات حكم في جزئي لامر لمعنى مشترك ويسمى الاول بالفرع
والثاني بالاصل والثالث بالعلة الجامعة ولا كذلك الاستقراء كما عرفت سلمنا الصغرى ولكن
نمنع كلية الكبرى والعمومات الواردة بالنهي عن العمل بالقياس منصرفة الى القياس في الاحكام
الشرعية لا غير كما لا يخفى ولذا صار بعض علمائنا الى حجية القياس في اللغة سلمنا شمولها لمحل
البحث لكنها معارضة بالوجوه التي ذكرناها وهي اولى بالترجيح قطعا وينبغي التنبيه على امور
الاول علم انه اذا ثبت غلبة نوع على نوع كغلبة نوع التاسيس على التاكيد ونوع التخصيص
على المجاز وغير ذلك فمجردها لا يمكن ترجيح الصنف او الفرد من النوع الغالب على الصنف او
الفرد من النوع الغالب لجواز ان يكون صنف او فرد من غير الغالب اغلب من النوع الغالب
مثلا اذا ورد اضرب زيدا اضرب زيدا لا يجوز دعوى كون الثاني غير الاول وتاسيسا تمسكا
بغلبة التاسيس على التاكيد لان التاكيد في نحو هذا المقام اشيع وكذا لا يجوز ترجيح التخصيص
على التجوز في الامر الوارد عن الائمة عليهم السلام بحمله على الاستحباب بناء على ان استعماله في الندب اكثر
من التخصيص نعم لو منع شيوع الاستعمال في الندب اتجه التمسك بالغلبة النوعية في التخصيص
والحاصل ان الغلبة انما تكون حجة حيث لا يعارضها غلبة اخرى وحيث كانت من الامور
الاضافية صح التعارض بين الغلبتين وكان اللازم الاخذ بالغلبة التي تورث الظن الاقوى
واذا حصلت غلبة في افراد جنس او في افراد صنف من غير معارض من جنسها وجب العمل بها
والحاق المشكوك فيه بالغالب وان كانت الغلبة جنسية يلحق الفرد المشكوك فيه من ذلك الجنس
من اي نوع كان بالغالب وان كانت نوعية يلحق الفرد المشكوك فيه من ذلك النوع بالغالب
دون غيره وان كانت صنفية يلحق الفرد المشكوك فيه من ذلك الصنف بالغالب لا غير الثاني
اعلم انه قد تمسك جماعة من الاصوليين في مقام ترجيح احد الاحتمالين بامور اعتبارية وهي مما لا
يحسن التعويل عليها بل اللازم في مقام الترجيح تتبع موارد الاستعمال واستخراج ما هو الغالب
المدار على غلبة الظن وهي انما تحصل بما قلنا دون امثال ما ذكروه وان توهم افادتها الغلبة فلا

غلبة نوع على نوع وصنف على صنف وشخص على شخص الغير

ترجيح احد الاحتمالين بامور اعتبارية ليس بعيد في اللغات

تنبيه الثالث اعلم انه اذا ثبت غلبة شئ في زمان الشارع فلا اشكال في لزوم الاخذ بها مثلا
اذا ثبت غلبة المجاز على الاشتراك في زماننا او غلبة التاسيس على التاكيد او غلبة ارادة نفي
تحريم الاكل في قوله حرمت الميتة كان اللازم حمل خطابه على الغالب الا اذا وجد قرينة تمنع لما
ذكرنا من ان الغلبة تورث الظن وهو حجة واما اذا علم تحقق الغلبة في زماننا وشك في تحققها
في زمان الشارع فيشكل حمل الخطاب الشرعي على الغالب في زماننا لان المعتبر الغلبة الحاصلة في
زمانه لا مطلقا وهو واضح ولا اصل هنا حكم بثبوت هذه الغلبة في زمانه بل مقتضى اصالة تاخر
الحادث الحكم بالعدم لان الغلبة من الامور الحادثة المسبوقة بالعدم الازلي وقد تقرر انه اذا شك
في تقدم الحادث وتاخره فالاصل تاخره فعلى هذا يرتفع الوثوق من كثير من الاصول التي جعلوها
كاصالة حمل تحريم الميتة في قوله حرمت عليكم الميتة على حرمة الاكل واصالة حمل الاطلاق على الغالب
واولوية التاسيس على التاكيد واولوية التخصيص على المجاز والاشتراك والنقل والاضمار لان
غلبة ما جعلوه اصلا انما يعلم بها في زماننا واما في زمان الشارع فغير معلوم فلا بد من الحكم بعد
اخذنا باستصحاب عدمها المعلوم قبل زمانه وهو اصالة تاخر الحادث ويمكن الجواب عن هذا اولا بان
غلبة كثير مما جعلوه اصلا معلومة في زمانه ومظنونة بالاستقراء والتتبع وثانيا بان قوله حرمت
عليكم الميتة مثلا قد شاع استعماله في الاكل قبل زمانه وفي زمانه وشيوع اطلاقه فيستلزم
شيوع دلالته على المنع من تحريم الاستمتاعات او الاكل او الاجماع ولما علمنا ان الشارع في عرفنا هو
تحريم الاكل كان اللازم ان يكون في عرفه كذلك لان الاصل عدم تعدد الغلبة والتمسك باصالة عدم
الغلبة وتحقيق الكلام ان يقال اذا ثبت غلبة في زماننا فلا يخلو اما ان يعلم بثبوتها في زمان الشرع اولا
وعلى الثاني فاما ان يعلم بتحقق غلبة ما في زمانه اولا فان كان الاول فالامر واضح وان كان الثاني فالاصل
ان يكون الغالب الذي يعلم بغلبته هو هذا الغالب ولذا صح ما جعلوه اصلا باعتبار غلبته في زماننا
لانا نعلم ان بعض شيوع اللغة وانتشاره كان في زمن النبي صلى الله عليه وآله وما جعلوه كان الغالب اما التاسيس او
التاكيد او الترادف واما التخصيص او المجاز او الترادف واما عدم النقل او النقل والترادف
ولكن لم نعلم الغالب بعينه فاذا علمنا ان الغالب في عرفنا ما هو كان اللازم الحكم بالتوافق وان كان
الثالث كان اللازم الاخذ باصالة تاخر الحادث لعدم العلم بثبوت غلبتها هنا حتى يطبق مع
عرفنا ثم ان كل ذلك اذا لم نعلم بغلبة غير ما هو الغالب في زماننا في الزمان السابق على زمانه واما
اذا علم بها فيجب التوقف بالنسبة الى زمانه لانه كما يمكن الحكم بما في عرفنا في زمانه لتوافق زماننا كذا يمكن الحكم

حال الغلبة الحاصلة في زمان الشارع وفي زماننا

بموافقة من جانبه لو علمنا كذا يكن الحكم بموافقة لما سبق عليه وحيث لا دليل على الترجيح وجب التوقف
وفيه نظر الرابع لا فرق في العلم بثبوت الحكم لأكثر الافراد الذي هو الاصل في الاستقراء بين ان
يكون بالدليل العقلي او الظني الخامس ليس المراد بالكثرة هنا الكثرة العددية بل الكثرة العادية
التي يحصل منها الظن السادس لا يشترط في الاستقراء عدم ثبوت ضد الحكم الثابت للاكثر لبعض
الافراد القليلة فلو ثبت لذلك لصح التمسك بالاستقراء في اثبات ما ثبت للاكثر المفرد المشكوك
فيه **مفتاح** اختلف الاصوليون في دلالة الاطراد المفسر بكون المعنى الذي للحقيقة صالحا للاستعمال في
موارده بجواز الاستعمال في كلها باذكره في ذلك المعنى على الحقيقة على قولين الاول انه دليل عليها وهو
المحقق البهائي والحاجبي والعضدي وظاهر المحقق في المعارج والسيد الاستاد قدس سره الثاني
انه لا دليل عليها وهو من خواصها وهو المحكي عن الآمدي والغزالي ولظاهر العلامة في نهج والسيد عميد
الدين في المنية وحكى قدس سره في القواعد والمعتمد هو الاول لانه لو كان الاطراد من خواص الحقيقة
التي يدل عليها كالتبادر لما وجد في نقيضها وهو المجاز والتالي بط فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه
اذ معنى خاصة الشيء هو ان لا يوجد في غيره واما بطلان التالي فلظهور ان المجاز قد يطرد ايضا وقد صرح
بجواز الاطراد فيه العلامة والسيد الاستاد فقال للاول ان اريد باطراد الحقيقة استعماله في جميع موارد
نص الواضع فالمجاز ايضا كذلك لانه يجوز استعماله في جميع موارد نص الواضع فلا يبقى بينهما فرق وان
اراد استعماله في غير مورد نص الواضع لكونه مشاركا للمنصوص عليه في المعنى فكان قياسا في اللغة
وهو بط وقال الثاني ان المجاز قد يطرد اما على القول بان المصحح للتجوز هو العلاقة فظ واما على القول
بوجوب نقل الاحاد فلان المراد منه نقل نوع اللفظ كالاسد في نوع المعنى كالشجاع وليس المراد شخص
اللفظ والمعنى والا لزم انسداد باب المجاز بالكلية ثم قال لا يقال القائل بان الاطراد علامة الحقيقة جعل
العلامة وجوب الاطراد لا اصل الاطراد ولا ريب في كونه من خواص الحقيقة وح فلا يرد الاعتراض بان
المجاز قد يطرد لانه وان اطرد فلا يجب اطراده لانا نقول العلم بوجوب الاطراد موقوف على العلم بالوضع
الذي هو سببه او سبب تجويز العقل كونه اتفاقيا غير واجب انتهى لا يقال الاطراد وان وجد في المجاز
الا ان الغالب اختصاصه بالحقيقة فيلزم في محل الشك الالحاق بالغالب فيصح كونه من ادلتها وقد
اشار اليه بعض لانا نقول لا نم الغلبة سلمنا ولكن عدم الاطراد المفسر بان يستعمل اللفظ الموجود معنى
في محل ولا يجوز استعماله في آخر مع وجود ذلك المعنى فيه علامة المجاز اولا ذهب الشيخ البهائي و
الحاجبي والعضدي الى الاول واختاره السيد الاستاد قدس سره محتجا بان ذلك دليل على ان المصحح

في الاطراد

في الاستعمال

في الاستعمال هو العلاقة دون الوضع لان التخلف عن الوضع ممتنع لعدم انفكاكه عن الاذن في الاستعمال
بخلاف العلاقة فان التخلف عنها جائز عقلا بل واقع لغة لا يقال لو كان عدم الاطراد من خواص المجاز
لما وجد في الحقيقة والتالي بط فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلان جملة من
الالفاظ وضعت لمعان كلية يندرج تحتها افراد مع عدم صحة اطلاقها على بعض تلك الافراد منها
لفظ السخي فانها موضوع لمطلق الجواد ولا يطلق عليه ومنها لفظ الفاضل فانه موضوع للعالم ولا
يطلق عليه تعالى ومنها لفظ القارورة فانه موضوع المطلق ما يستقر فيه الشيء ولا يطلق على الكوز
والدن لانا نقول لا نسلم بطلان التالي والالفاظ المذكورة لا نم وضعها للمعنى الاعم من الافراد
التي ادعى عدم صدقها عليها سلمنا ولكن عدم الاطراد فيما ذكر للمنع الشرعي واللغوي وهذا لا ينافي
دلالته على المجاز بل ما يدل عليه هو عدم الاطراد من غير منع لا يقال يلزم على هذا ان لا يمكن التمسك بذلك
على المجازية للدور وذلك لان عدم الاطراد من غير منع لا يعلم الا بعد العلم بالمجازية فلو توقف العلم
بها على ذلك لزم الدور لانا نقول لا نم المقدمة الاولى فانه قد يعلم بان عدم الاطراد ليس من جهة المنع
قبل العلم بالمجازية ومع ذلك فاصالة عدم المانع في مقام الشك يكفي ثم سلمنا اشتراك الحقيقة
والمجاز فيما ذكر ولكن لا شك في ان تحققه في المجاز اكثر فيجب الالحاق المشكوك فيه بالغالب وفيه
نظر والانصاف ان المسئلة محل اشكال **مفتاح** اعلم ان ذهب بعض الاصوليين الى ان اهمال اللفظ
في المعنى دليل المجاز والمراد به استعمال اللفظ الذي نقل الى معنى في معنى كان قبل النقل موضوعا له
وذلك كاستعمال لفظ الصلوة في الدعاء عند المتشرعة واهل العرف فيما ذكر لانه لو كان حقيقة لزم نقل
اخر والاصل عدمه ولكن هذا ليس من نفس الاستعمال في المعنى بل من حيث اصالة عدم النقل فتأمل
مفتاح قال السيد الاستاد وقد يعرف المجاز بجمعه على صيغة مخالفة لصيغة جمعه لمعنى آخر
هو فيه حقيقة ويحتج به انه لا يكون متواطئا فاما مشتركا او حقيقة ومجازا والاشتراك مرجوح
بالنسبة الى المجاز فيتعين المجاز مثله امور جمعا للامر بمعنى الفعل ويمتنع فيه اوامر الذي هو جمع الامر
بمعنى القول الذي هو حقيقة فيه باتفاق وهذا لا ينعكس اذ المجاز قد لا يجمع بخلاف جمع الحقيقة كالحمار
والاسد انتهى وفيه نظر للمنع من ان اختلاف الجمع يمنع من التواطي اذ لم يقيد لبيان عليه لا يقال الغالب
تحقق اختلاف الجمع مع عدم التواطي فيلحق المشكوك فيه به لانا نمنع من ذلك ثم انه لو اريد بيان تحقق المسمى
اخر هو حقيقة فيه كونه موضوعا له بالخصوص كان التواطي مدفوعا بعرض العلامة لاعتباره في تسميتها
فيه سلمنا ان ذلك يمنع من التواطي لكن رفعه لا يستلزم المجاز الا بعد ضم قاعدة اولوية المجاز عليه

من ادلة المجاز اختلاف الجمع

الاشتراك فاذن لا يكون ما ذكر بنفسه من علامات المجاز وهذا القول هو الذي يظهر من
السيد الاستاد وكذا العلامة في النهاية لاختلاف الجمع لا اشعار فيه بكونه حقيقة في احدها
ومجازا في الاخر وقد يجمع اللفظ بجموع كثيرة وقد يتفق الحقيقة والمجازي في الجمع مفتاح قال
العلامة في نهـ التزام بقيده دليل المجاز مثل جناح الذل ونار الحرب واورد عليه سيد الا
ستاد فقال فيه نظر لان التقييد غير ملتزم فيما ذكره ولا في غيره من المجازات فانه يصح ان يقول
اوقدنا للعدو نار الحرب اطفاها الله تعالى كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله
واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين نعم لا بد في المجاز من القرينة والقرينة لا يسمى قيدا
ولو اريد بذلك لوجب ان يقال التزام القرينة مكان التزام التقييد انتهى وفيه نظر واعلم
انه قيل بان عدم التزام التقييد دليل الحقيقة وفيه نظر مفتاح قال العلامة في النهاية في
المجاز يكون اطلاقه لاحد مسميه موقوفا على تعلقه بالاخر نحو ومكروا ومكر الله ولا يقال مكر الله
ابتداء واورد عليه السيد الاستاد فقال فيه نظر للمنع التوقف وعدم تسليم الالتزام وكفى
شاهدا على ذلك قوله تعالى افامنوا مكر الله ولا يامن مكر الله لعل المراد من الالتزام
التوقف غلبة الاستعمال على هذا ونحوه خلافه فلا يتوجه ما ذكره كما في الدلالة الغلبة على
المجاز نظر مفتاح اعلم انه ذهب بعض الاصوليين الى ان امتناع الاشتقاق دليل المجاز
وضعفه العلامة في النهاية فقال امتناع الاشتقاق دليل على المجاز فان الاسم اذا كان موضوعا
لصفة ولا يصح ان يشتق لموضوعها منها اسم مع عدم المنع من الاشتقاق دل على كونه مجازا
وذلك لان لفظ الامر لما كان حقيقة في القول اشتق منه الامر والمامور ولما لم يكن حقيقة
في الفعل لم يوجد فيه الاشتقاق وضعف بعدم دلالة المثال على العموم وبانتقاضه بقولهم
البليد حمل وجمعه جمر وفيه نظر لمغايرة الجمع الاشتقاق وايضا الرائحة حقيقة في معناها
ولم يشتق منها فلا يقال للجسم الذي قامت به الرائحة مروح مفتاح اعلم انه اذا ثبت نقل
لفظ من معنى الى اخر وشك في المنقول اليه ودار الاحتمال بين معان فلا يخلو اما ان يكون
تلك المعاني بالنسبة الى المعنى المنقول عنه متساوية بان يكون احدها اقرب اليها ومتفاوتة
نسبتها اليه فيكون بعضها اقرب اليه فان الاول فلا اشكال في لزوم التوقف والرجوع
الى ما يقتضيه الاصول العقلية حيث لا مرجح لاحدها على الاخر والوجه واضح جدا وان
كان الثاني كما في لفظ الدابة فان معناه الثاني مشتبه يحتمل ان يكون ذات القوائم الاربع

ويحتمل ان يكون خصوص الفرس ولا شك ان الاول اقرب الى المعنى اللغوي و
هو مطلق ما يدب على وجه الارض وكما في لفظ الوضوء ونحوه من الفاظ العبادات فان
معناها الثاني المنقول اليه اللفظ مشتبه يحتمل ان يكون الاعم من الصحيح والفاسد كما عليه
جماعة ويحتمل ان يكون الصحيح كما عليه اخرون ولا شك ان الاقرب الى المعنى الاصلي فهل
الاصل الحكم بان المنقول اليه ما هو الاقرب او التوقف فيه اشكال والتحقيق انه ان
علم ان الوضع الثاني وضع تعييني جعلي ناش من واضع مخصوص فلا يبعد الحكم بالتوقف
مطلقا ولو علم بالاقربية الى المعنى الاصلي فتم وان علم انه وضع تعيني نشا من غلبة الاستعمال
وكثرته فلا يبعد صحة الحكم بان المعنى المنقول اليه هو الاقرب الى المنقول عنه لان هذا النقل
مسبوق بالتجوز والغالب فيه مراعات الاقرب الى الحقيقة ولذا يحمل عليه اللفظ عند الا
تيان بصيغة منقول لا بعد تعذر الحقيقة بالجملة يجب الحكم بان المعنى المنقول المجاز الذي يجب
حمل اللفظ عليه اذا لم يثبت النقل سواء كان باعتبار غلبة استعمال اللفظ فيه التي هي احد وجوه
الاقربية او باعتبار المناسبة الاعتبارية التي هي احد وجوهها ايضا والوجه فيما ذكره
وخصوصا بالنسبة الى الصورة الاولى وان شك في صفة الوضع ولم يعلم انه من اي القسمين
فلا يلزم التوقف اللهم الا ان يدعى ان الاصل في النقل وضعه كونه باعتبار الغلبة لان
الغالب فيه ذلك والمشكوك فيه يلحق بالغالب مفتاح اذا شك في جزئية شيء لشيء و
رايناه الاول مضافا الى الثاني كما في قوله تحريمها التكبير وتحليلها التسليم فهل يكن الحكم بعدم
الجزئية بمجرد ذلك او لا حكي عن الكرخي واصحاب ابي حنيفة الاول فانهم استدلوا بالحديث
المذكور على خروج تكبيرة الاحرام عن الصلوة وقالوا اضاف الشيء الى الصلوة والشيء لا يضاف
الى نفسه لان الاضافة يقتضي المغايرة ورده في المعتبر والمنتهى والذكرى وجامع المقاصد
فقالوا المغايرة ناشية بين الشيء وجزئه فصحت الاضافة ولذا صح ان يقول يد زيد ووجهه
وراسه وركوع الصلوة وسجودها مفتاح اذا استعمل اللفظ في معنيين كالامر المستعمل في المرة
والتكرار ورايناه اهل اللغة يقيدون ذلك تارة بما يدل على احدهما واخرى بما يدل على الاخر
مثلا يقولون افعل مرة وافعل مكررا فهل هذا يدل على كون اللفظ موضوعا للقدر المشترك
بينهما او لا بل يجب التوقف ويطلب امارة اخرى اختلف فيه الاصوليون فذهب السيد عميد
الدين وصاحب المعالم الى الثاني وهو الظاهر من موضع من النهاية والاحكام وذهب العلامة

في يب وموضع اخر من النهاية وبعض العامة الى الاول لانه لو لم يكن حقيقة في القدر
المشترك لزم التكرار والنقص اللازم بطرفا المدلو ومثلوبيان الملازمة انه لو كان افعل
مثلا موضوعا للمرة كان قولهم مرة تكرارا وقولهم مكررا نقيضا واذا كان موضوعا للتكرار
كان قولهم مرة نقيضا وقولهم مكررا تكرارا فتعين ان يكون للقدر المشترك واجيب عنه بان
التجوز والتاكيد واقعان في الكلام فلم لا يجوز ان يكون افعل موضوعا للمرة ويكون قولهم
في افعل مرة تاكيدا وقولهم مكررا في افعل مكررا قرينة على عدم ارادة المرة التي هي الموضوع
له وفيه نظر لان الامر دائر في هذين القيدين بين ان يكونا مؤكدين وكونهما مقيدين وصارفين
الى المعنى المجازي والظاهر ان الترجيح مع الوسط لفائدة التاكيد ولذا كان على خلاف الاصل
وغلبة التقييد على المجاز مع انه لا يمكن القول لانتفاء العلاقة فتدبر ثم ههنا بحث لما ذكرنا حسن لو
انتفى احتمال الاشتراك بين المعنيين واما معه فلا يرد ما ذكر لاحتمال كون القيدين حينئذ قرينتين
معنى المشترك من غير تجوز وتاكيد كما اشار اليه الاسنوي في نهاية السؤال الاول فاجاب بان الاشتراك
كالتاكيد نادر فاذن لا يبعد ترجيح هذا القول ثم انه لا يخفى ان المقصود يتم باصالة عدم التاكيد
والاشتراك كما التاكيد نادر فلا حاجة الى اصالة عدم المجاز نعم يفيد تقوية فتم مفتاح صرح
جماعة من الاصوليين منهم العلامة وابنه فخر المحققين بان التقسيم يدل على كون المقسم مشتركا
بين اقسامه وبه يثبتون كون اللفظ موضوعا للمفهوم الكلي وتحقيق الكلام ههنا يقع في مقامات
الاول ان المقسم لابد ان يكون مشتركا بين اقسامه بحيث يشملها ويتحقق في ضمنها وهو مما
لا ريب فيه ولا شبهة يعتريه ولذا لا يجوز الانسان الى الفرس وغيره وتحقيق المطلب ان
ان الحاجة الى التقسيم انما هي لبيان مفهوم كلي في ضمن افراده فالتبيين بلفظ التقسيم في
الحيوان مثلا على قسمين طويل وقصير فلفظ التقسيم والانقسام وما يشتق من هذه المادة
موضع للدلالة على ثبوت مفهوم كلي للافراد واذا قيل الحيوان ينقسم الى طويل وقصير علم
ان المقسم وهو الحيوان يتحقق في ضمنها فاذا طلب ايجاد المقسم في الخارج سواء كان بلفظ
دال عليه حقيقة او مجازا جاز الاكتفاء باحد الفردين المشار اليهما وبالجملة لا اشكال في
دلالة لفظ التقسيم وضعا على كون المقسم قدرا مشتركا بين اقسامه لا يقال ان قول الحيوان حقيقة
العلماء على قسمين طوال وقصار يصح مع عدم كون المقسم وهو العلماء مشتركا معنويا وحقيقيا
بين افراده لانه موضوع للدلالة على جميع الجزئيات بالخصوص لانا نقول لا نسلم من التاويل

لا يرجح

الى ما يرجع الى المفهوم الكلي الا لما صح ذلك قطعا فتعين الثاني المقسم لا يلزم ان يكون
مشتركا بين جميع الافراد الاقسام فصح تقسيم الحيوان الى الابيض والاسود ومع انه ليس
كل ابيض واسود حيوان خلافا للمحكي عن المعظم وهو حسن فيما اذا جعل الاقسام المفاهيم الكلية
كما في الحيوان ينقسم الى قسمين الابيض والاسود ولكنه ليس من حيث التقسيم وهو واضح
وكما لا يلزم كذا لا يلزم حصر اقسامه فيما يذكر عند التقسيم فقوله الحيوان ينقسم الى ابيض
واسود لا يدل على كونه منحصرا فيهما وما يلزم ذلك من الخارج الثالث اذا قال اهل اللغة
الحيوان على قسمين فهل هو تقسيم باعتبار معناه الحقيقي فيكون قولهم في قوة ان يقول معنى
الحيوان الحقيقي على قسمين فحينئذ يتعلق الامر بايجاده يجوز مع عدم القرينة جاز الاكتفاء باحدهما
او يحتمل كونه باعتبار المعنى الحقيقي وباعتبار معنى المجازي فيكون مجملا الظاهر من الاطلاق الاول
قطعا ولكن الظاهر منه انه ليس معنى اخر غيرهما قسم وبهذا صح الحكم فيما اذا قال اللغوي مثل الحيوان
على قسمين ابيض واسود بان لفظ الحيوان موضوع لمعنى يشملهما دون غيره وبان التقسيم دليل
الوضع للمفهوم الكلي ولكن غاية ما يستفاد من هذا كون الحيوان موضوعا لمفهوم عام يشملهما
واما ان ذلك المفهوم اي شيء هو فلا يتشخص قطعا فلو علق الحكم على لفظه وجب الاقتصار في
اثباته للافراد على كونه فردا مفتاح اذا استعمل اللفظ في معنيين وكان بينهما جامع
قريب ومفهوم كلي يختص بهما فهل الاصل ان يكون مشتركا بينهما لفظا او حقيقة في احدهما
مجازا في الاخر او موضوعا للقدر المشترك بينهما اختلف فيه الاصوليون فالذي يظهر من
صاحب المعالم والسيد عميد الدين والاسنوي التوقف وصرحوا بمنع ترجيح الاشتراك
المعنوي وذهبا الى ترجيحه المحقق في المعارج والعلامة في يب والنهاية والمبادي والبيضاوي
في المنهاج كما عن الرازي واتباعه وبهم على ذلك انه لو لم يكن حقيقة في القدر المشترك لكان
حقيقة فيهما معا او في احدهما والثاني لان اما الاول فلانه يكون مشتركا لفظيا والاصل عدمه
واما الثاني فلاستلزامه كونه في الاخر مجازا والاصل عدمه وبالجملة لولا الاشتراك المعنوي
للزم مخالفة لاصالة ولا كذلك لو كان لم يجب ترجيحه واعترض عن هذا السيد عميد الدين
وصاحب المعالم بالمنع من ان الاشتراك المعنوي لا يلزم منه المجاز بل المجاز فيه لان استعماله
في كل واحد من المعنيين بخصوصه مجاز لعدم وضع اللفظ له بخصوصه فالاستعمال فيه استعمال
في غير ما وضع له وهو المجاز لا يقال لانه الاكثر بل لان استعماله في القدر المخرج على تقديره

المجاز
على المعنوي
في ترجيح الاشتراك
وعكسه

لاحدهما مجازا ايضا لانا نقول الاستعمال في القدر المشترك ان وقع فهو في غاية الندرة
كما صرح به في المعالم فاين هو اشتهار الاستعمال في كل من المعنيين وانتشاره واذا ثبت ان
التجوز في الاخر واما لو جعلت انحصار الاول اقل كان الترجيح لو لم يقم عليه الدليل احق
لا يقال انا نسلم لو جعل العلقة في وضعه لاحدهما الاصل التجوز في الاخر واما لو جعلت انحصار
طريق استعماله في ذلك بالتجوز فلا لظهور ان اللفظ عند وضعه للقدر المشترك يجوز استعماله
في كل واحد من افراده بطريق الحقيقة وذلك بان يستعمل فيه لا من حيث الخصوص بل من حيث
العموم ويستفاد الخصوص من القرينة وصرح المحققون بذلك الخ فالمدعى يلزم المجاز في احدهما
او فرض انه في احدهما حقيقة لانا نقول الحاصل انه ليس المراد من اثبات كونه موضوعا
للقدر المشترك الفرار من المجازية حتى يرد انها لا تلزم في صورة الاشتراك المعنوي بل الغرض
الفرار من انحصار طريق الاستعمال فيهما لانا نقول لا نم ان مجرد عدم الانحصار يوجب الترجيح
اذ لا شاهد عليه نعم لو ثبت ان الغالب في استعمال المشترك المعنوي في افراده كونه على جهة الحقيقة
لكان للترجيح وجه لدوران الامر بين كون الاستعمال المحقق حقيقيا ومجازيا فيترجح الاول
لغلبة الاستعمال الحقيقي على المجازي ولكنه لم يتحقق ان الغالب في استعمال اللفظ في المعنيين
اذا كان بينهما جامع قريب الاشتراك المعنوي وكون اللفظ موضوعا للجامع والتحقيق ان يقال
ان للمسئلة صورا احديها ان يعلم كون اللفظ مستعملا في خصوص المعنيين ويعلم عدم استعماله في
القدر المشترك او الظاهر عدم كونه موضوعا للقدر المشترك والا لكانا مجازين بلا حقيقة وهو
مح عقلي او عادي او نادر الوقوع وعلى اي تقدير يحصل ظهور بعدم الوضع له الثانية ان يعلم
بالاول ويشك في الثاني ولا يبعد الحاق هذا بالاول لاصالة عدم الاستعمال في القدر المشترك
مع لزوم تعدد المجاز والاصل عدمه الثالثة ان يعلم بالاول ويعلم الاستعمال في القدر المشترك
وفي هذا وجهان احدهما الحكم بالوضع للمشترك لان الغالب في اللفظ المستعمل في المعنيين كونه
موضوعا للقدر المشترك بينهما الثاني التوقف للزوم التجوز في المعنيين فيتعدد المجاز و
الاصل عدمه ولا يبعد ترجيح الاول الرابعة ان لا يعلم بالاول ولا بالاستعمال في القدر المشترك
ويكون المقطوع هو ارادة المعنيين عند اطلاق اللفظ مرتين وفيه اشكال ولعل التوقف اولى
الخامسة ان لا يعلم بالاول ويعلم الاستعمال في القدر المشترك وهنا لا يبعد ترجيح الوضع للقدر
المشترك هذا ولو طلب في جميع الصور المتقدمة امارة تفيد الظن بالوضع لكان احرى وانسب

على تقدير

منها ضابطا في مقام الاستنباط من الخطابات الشرعية لان الظن المدعى سابقا ليس مما
يطمئن به النفس وان كان ينفع للتأييد القريب من الاستدلال ثم انه على تقدير عدم الوضع
للقدر المشترك فهل يحكم بالاشتراك اللفظي ام يتوقف التحقيق الثاني ولكنه في الشرع غالبا
يوافق الاشتراك اللفظي وكذا اذا كان اللفظ مستعملا في المعنيين لم يكن بينهما قدر مشترك
قريب **مفتاح** اللفظ اذا استعمل في معنيين ولم يعلم انه فيهما حقيقة وكان اللازم على احدهما التأسيس
وعلى الاخر التأكيد كان الاصل وضعه للاول لرجحان التأسيس على التأكيد مع اصالة عدم الاشتراك
مفتاح اذا استعمل اللفظ في معنى ولم يعلم انه معنى حقيقي او مجازي فهل يجوز الحكم بانه المعنى الحقيقي
بمجرد الاستعمال فيكون هو من امارات الحقيقة او لا بل يجب التوقف فلا يكون الاستعمال مما
يدل على الحقيقة اختلف الاصوليون فيه فذهب جماعة الى الثاني منهم الشيخ في العدة والمحقق
في المعارج والعلامة في موضع التهذيب وابنه فخر الاسلام في الايضاح وجمال المحققين و
والده واحتج جماعة من هؤلاء بان الاستعمال كما يوجد مع الحقيقة كذلك يوجد مع المجاز فهو اعم
منهما والعام لا يدل على شيء من افراده بشيء من الدلالات وفيه نظر اما اولا فلانه منقوض
باصالة الحقيقة وبوجوب حمل اللفظ على المعنى الحقيقي مع ان المراد من اللفظ كما يمكن ان يكون المعنى الحقيقي
كذلك يمكن ان يكون المعنى المجازي فما هو الجواب هناك فتامل واما ثانيا فلان العام قد يدل على
بعض افراده بانضمام مقدمة اخرى من غلبة وجوده في ذلك الفرد ونحوها واكثر الاصول الشرعية
من هذا القبيل كما لا يخفى فتامل وذهب السيد المرتضى وابن زهرة الى الاول ويمكن استفادته من جماعة
من الاصوليين ولهم وجوه الاول ما تمسك به في الذريعة والغنية من ان لغة العرب انما يعرف
باستعمالاتهم وكما انهم ان استعملوا اللفظ في المعنى الواحد ولم يدلونا على انهم متجوزون قطعنا بانه حقيقة
فيه كذلك اذا استعملوه في المعنيين المختلفين الثاني ما تمسك به في الكتابين ايضا من ان الحقيقة
الاصل والمجاز طار عليها بدليل ان اللفظ قد يكون لها حقيقة في اللغة ولا مجاز لها ولا يمكن ان
يكون مجازا لا حقيقة له في اللغة واذا ثبت ذلك وجب ان يكون الحقيقة هي التي يقتضيها ظاهر
الاستعمال وانما يعدل عنها الى المجاز بالدلالة الثالث ما تمسك به في الذريعة ان الاستعمال في المعنى
المشكوك في كونه حقيقة ومجازا لا يخ في الواقع من احدهما فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني
لعرفنا ذلك بتنصيص اهل اللغة او بالضرورة من حالهم وحيث لم نعلم به بالامرين لان وجود المجاز
بينهما فلم يكن ثابتا لا يقال لا ينحصر العلم به في الامرين المشار اليهما لجواز ان نعلم بالاستدلال لانا

الحقيقة
مجرد الاستعمال دليل
ام هو اعم

نقول كيف وجب في كل شيء تجوزنا اهل اللغة من الالفاظ واستعملوه في غير ما وضع له كالتشبيه والمجاز
واسد والحذف والزيادة في نحو قوله تعالى وجاء ربك وليس كمثله شيء ونظائر ذلك حصول
العلم الضروري بذلك بغير اشكال ولا حاجة الى نظر واستدلال ولم يجب مثل ذلك ههنا وكيف
يقع التجوز في هذا الموضع على الاستدلال ولم يقع بمثله في باب المجاز وقد خرج هذا الموضع
عن ان يبعد ليل على بطلان الدعوى الرابع دعوى العلامة في نه والرازي في المحصول الاجماع على
ان الاصل في الاستعمال الحقيقة فانهما قالا قد ثبت ان المجاز على خلاف الاصل والاجماع على ان
الاصل الحقيقة قال ابن عباس ما كنت اعرف الناظر حتى اختصم الي شخصان في بئر فقال احدهما
فطرها اي اخترعها وقال الاصمعي ما كنت اعرف الدهاق حتى سمعت جارية بدوية تقول اسقني دهاقا
اي ملآنا فاستدلوا بالاستعمال على الحقيقة ولولا علمهم بان الاصل هو الحقيقة والا لما شاع ذلك
انتهى ويعضده ذكروا امور منها اتجاه عز من الاصوليين كالفاضل والباغنوي والابهري
غيرهم قالوا في بحث المشتق اذا استعمل في الازمنة الثلثة والاصل في الحقيقة خرج الاستقبال
بالاتفاق ومنها تصريح فخر المحققين بانهم استدلوا كثيرا على كون اللفظ حقيقة بالاستعمال ومنها
تصريح العلامة في نه والسيد عميد الدين في المنية والرازي في المحصول والبيضاوي في المنهاج بان
المجاز خلاف الاصل وقد صرح السيد استادنا بان محل البحث يندرج في هذه العبارة فقال اعلم ان
قولنا المجاز على خلاف الاصل يفهم منه معنيان احدهما ان اللفظ اذا اطلق وتجرد عن القراين كان
اعتقاد السامع اراده حقيقة في ذلك المعنى ارجح من اعتقاد ارادة مجازه وثانيهما انا اذا رأينا
لفظا معينا مستعملا في معنى معين كان اعتقاد ان كونه حقيقة في ذلك المعنى ارجح من اعتقاد كونه
مجازا والفرق بين هذين المعنيين ظاهر بان المعنى الموضوع له في الاول معلوم وانما الاحتمال في ان المراد
من ذلك اللفظ هل هو ذلك المعنى او معنى اخر يناسب له وفي الثاني المراد من اللفظ معلوم انما الشك
في كونه موضوعا له انتهى ومنها تصريح جمال الدين الخونساري بشهرة ان الاصل في الاستعمال
الحقيقة عندهم هنا لكون الاصل في الاطلاق الحقيقة وقد كان في كتبهم مذكورا الا ان لا يخفى ان هذا
الاصل ليس له اصل ينبغي الاعتماد عليه ولا يحصل منه ظن يمكن الاستناد اليه كيف وانهم صرحوا
بان المجاز اكثر اللغة واطبقوا على انه ابلغ من الحقيقة فكيف يحصل ظن باستعمال اللفظ في معنى
بانه معنى حقيقي الخامس تمسك به في النهاية وفي والمحصول والمنهاج وغاية السئول على ان المجاز
خلاف الاصل وقالوا ان المجاز يتوقف على وضع سابق ونقل وعلاقة والحقيقة يتوقف على الاول

لا غير فكلما كان اقل شرطا كان اقل معاندا واكثر وقوعا فيكون ارجح السادس ان الاستعمال
ان كان وجد في الحقيقة والمجاز ولكن وجوده في الاول اكثر فيجب في مورد الشك الحاق المشكوك
فيه بالغالب ولذا اتفقوا على ان اللفظ المعلوم حقيقته ومجازه يجب حمله على الحقيقة حيث لم يظهر
قرينة المجاز وفي جميع الوجوه نظر اما الاول فلما ذكره السيد الاستاد وقدس سره فقال بعد الاشارة
اليه وجوابه انا انما حكمنا بالحقيقة اذا استعمل اللفظ لكونه مستعملا في المعنى الواحد فلا يصح قياس
التعدد لعدم اطراد العلية الموجبة للحكم نعم لو كان القطع في اللفظ المستعمل في المعنى الواحد لكونه
مستعملا اطردت العلة في المتعدد وصح قياسه على الواحد لكن ذلك ممنوع فانا لا نقول بدلالة الا
بنفسه على الحقيقة لا وجه الاستقلال بحيث لا يكون لاتحاد المعنى دخل في الدلالة والا لسلم د
شرط الوحدة او عدم ظهور التعدد وهو المقتضى للدلالة مع العلم بالتعدد كما هو واضح وبالجملة
فان ارادوا انا نقطع بالحقيقة بواسطة الاستعمال مع الوحدة لم يصح قياس التعدد على الاتحاد
حيث العلة في النص فبقي المعلول منتفيا فان ضم معنى سلمتم دلالة الاستعمال على الحقيقة لزمكم القول
باستقلاله في الدلالة فان الحكم بدلالة الاستعمال ليس الا لما سبق من ان اللغات انما تعرف با
استعمالها وان من لم يعرف اللغة متى رأى اهل اللغة يستعملون اللفظ في معنى يرجح عنده انه حقيقة
له موضوع بازائه وهذا المعنى اقتضى ثبوت الدلالة في المتحد والمتعدد والا اقتضى انتفاءها فيهما
ولما كانت الدلالة في صورة الاتحاد ثابتة باعتراف الخصم لزم ثبوتها مع التعدد لاطراد العلة
المقتضية للحكم قلنا لا نم ان دلالة الاستعمال على الحقيقة يقتضي استقلاله في الدلالة وقوله الحكم بد
الاستعمال ليس الا لما سبق قلنا مسلم لكنا قد وجدنا انا نعرف الحقيقة بالاستعمال مع اتحاد
المعنى لا مطلقا فان المشاهد من احوالهم والمعلوم من عاداتهم متى وجدوا اللفظ يطلق في اللغة
على معنى لا يستعمل في غيره وانهم يعتقدون الوضع ويقطعون بالحقيقة من دون شك ولا
ارتياب واما اذا ثبت عندهم للفظ حقيقة ووضع معلوم ووجدوه مستعملا في غيره فانا
نجدهم هنا يتوقفون عن الحكم بالوضع ولا يقطعون الا بدليل منفصل عن الاستعمال ولذا
ترى ان اهل اللغة يثبتون لاكثر الالفاظ في كتبهم معاني متعددة ولا يقطعون بالوضع
الا في بعضها ولو كان مجرد الاستعمال عندهم دليلا على الوضع من غير فرق بين المتعدد والمتحد
لوجب ان يقطعوا بالاشتراك في اكثر الالفاظ والمعلوم من تصفح حالاتهم وتلويحاتهم خلاف
ذلك والقول بانهم عرفوا ان تلك المعاني الكثيرة مجازات بنقل وافادة او وجب لهم العلم

في استعماله في المعنى الواحد [illegible]
الاستعمال لا الوحدة [illegible]
[illegible]
قطع

عما هو الاول بعيد جدا سيما اذا اشتهرنا في التجوز العلم الضروري بالمجاز ولم نعرف الدلالة
الاستعمال على الحقيقة في المعاني المتعددة تفاوت الاستعمالات على ما صرح به السيد قدس
سره فانا نقطع بانتفاء العلم الضروري في تلك المعاني باسرها غاية الامر ان يكون لبعضها الا استعمال
مختلفة وذلك لا يوجب القطع بالمجاز ولا يوثر في الدلالة على الحقيقة وايضا ان الفقهاء و
الاصوليين اتفقوا على ان استعمال اللفظ في المعنى الواحد دليل الحقيقة بخلاف استعماله في المتعدد
فانهم كما ترى مختلفون في ذلك والاكثرون منهم على نفي الدلالة ولو كان مجرد الاستعمال في
العرف والعادة دليلا على الوضع في المتعدد كما انه دليل في الواحد لاتفقوا على الدلالة في
المتعدد كما اتفقوا في الدلالة في الواحد ولارتفع الخلاف من المسئلة فان الامر الذي يرجع الى
دلالة العرف والعادة لا يكاد يشتبه على هولاء الفحول خصوصا مع وضوح الدلالة وظهورها
كما يدعي الخصم ويبالغ فيه فان الامر الذي هو بهذه المثابة من الوضوح والظهور لا يكاد
يخفى على الاكثر هذا الخفاء فان قيل اي فرق بين استعمال اللفظ في المعنى الواحد واستعماله
في المتعدد حتى صارت الدلالة في الاول محققة ثابتة مسلمة عند الجميع بخلاف الثاني وما تشك
لاتحاد في ذلك قلنا الفرق بين الامرين ان اللفظ اذا كان بحيث لا يستعمل الا في معنى واحد في
معنى واحد بحيث متى اطلق فهم من ذلك المعنى تحقق الاثبات والموجب للفهم بواسطة الا
فيكون حقيقة فيه اذ لا نعني بالحقيقة الا ما يتبادر من اللفظ عند التجرد عن القرائن ولا كذلك
اللفظ المستعمل في معان متعددة لانتفاء الملازمة المقتضي للارتباط بينها وبين اللفظ وايضا لما
كان من الامر الواضح في الاذهان ان لكل لفظ من الالفاظ المستعملة معنى وضع له ذلك اللفظ
وان ذلك المعنى هو المعنى الذي يتبادر من اللفظ عند الاطلاق والتجرد عن الصوارف فمتى
استعمل لفظ في معنى ولم يستعمل في غيره كان ظاهر ذلك الاستعمال ان ذلك المعنى هو المعنى
الذي وضع اللفظ بازائه واما اذا كان ذلك اللفظ مستعملا في معان متعددة فانا نعلم بالاستعمال
كونه حقيقة فيها في الجملة واما انه حقيقة في الجميع فلا نعلم من ذلك قطعا فان الاشتراك ليس
من لوازم الاستعمال لخلاف الوضع الواحد كما هو واضح فان قيل هذا انما يتم اذا كان على
تقدير العلم باتحاد معنى العام واما بدونه كما اذا استعمل لفظ في معنى ولم يعلم الاختصاص فلا
يصح فيه ذلك لاحتمال التعدد المانع من القطع بالوضع على ما ذكرتم مع ان الظاهر ان الاستعمال
في مثله دليل الحقيقة ايضا كما اعترفتم به فيما سبق كيف والعلم باختصار المعنى في واحد بعيد

جدا في الالفاظ التي يجري فيها البحث والنظر وقصر الحكم عليه يقتضي التخصيص بالامر
النادر بل بثبوت العادة فيما تقرر من الاصل قلنا المعلوم من طريقة الناس انهم متى و
جدوا اللفظ مستعملا في معنى فانهم يبنون الامر فيه على الاتحاد ويجرون عليه حكم المتحد المعنى
اتحاده في الاستعمال والحمل في عدم التزامهم نصب القرينة وعدم توقفهم في فهم المقصود على
وجودها وانما الاصل ما يسمع في اذهانهم من البناء على عدم الحادث وبقاء الثابت الى
ان يعلم خلافه على ما يقتضيه تعلق الاصوليين بطريق العرف والعادة في حجية الاستصحاب
ولما عرفوا من استقراء امر اللغة وقياسها على اتحاد معاني الالفاظ دون تعددها او
لحصول الظن لهم باتحاد المعنى نظرا الى غلبة الانفراد في اللغة على الاشتراك واذا كان طريق
الناس في الالفاظ على ما وصفناه من البناء على الاتحاد فيها الا ان يتبين الخلاف صح
العلم بدلالة الاستعمال على الحقيقة ما لم يظهر التعدد وعلم ان اتحاد الاحتمال انما لم يقدح
في الدلالة لعدم الاعتناء به وثبوت الاتحاد معه لحصول الدلالة مع التعدد كما ظن و
اما الثاني فلما ذكره السيد الاستاد قدس سره ايضا فقال بعد الاشارة اليه ويتوجه عليه
ان ما ذكره قدس سره من ان الاصل هنا الحقيقة له معنيان احدهما ان الاصل فيما وضع له
اللفظ ولم يعلم انه مراد في الاستعمال ان يكون مرادا منه الى ان يعرف عنه صارف وثانيهما
ان الاصل فيما اريد من اللفظ ولم يعلم انه حقيقة فيه او مجاز ان يكون حقيقة الى ان يدل
دليل على خلاف ذلك وان الاصل بالمعنى من المعنيين الاول ان يكون الذي يحتمل كون اللفظ
حقيقة في معنى واحد والثاني ان يكون ذلك متعددا وقد عرفت ان اصل الحقيقة بالمعنى الاول
ثابت ولا نزاع وكذا الاصل بالمعنى الثاني في المقام الاول وانه في المقام الثاني محل خلاف
معروف وموضع نزاع مشهور فان اراد بالاصل في كلامه المعنى الاول او الثاني مع اتحاد
المعنى سلمنا ذلك ولا يجدي نفعا في اثبات الاشتراك كما هو المقصود والا منعنا صحة الاصل
المذكور لوقوع الخلاف فيه وفقد الدليل عليه وقوله بعد ان اللفظ قد يكون لها حقيقة و
لا مجاز لها يمكن ان يكون مجازا لا حقيقة له في اللغة قلنا ذلك غير مسلم لجواز ان يوضع اللفظ لمعنى
ولا يستعمل فيه بل فيما يناسبه مجازا فانا لم نجد مانعا من عقل او نقل يمنع من ذلك ومن ثم ذهب
اكثر المتاخرين الى ان المجاز لا يستلزم الحقيقة فعلم بذلك ان اصل استعمال الحقيقة وذلك ان الذي
ذكره غير مسلم لانه لا يمتنع ان يكون الواضعون اللغة وضعوا اللفظ ووضعوا على انها اذا ا

في معنى بعينه كانت حقيقة ومتى استعملوها في غيره كانت مجازا وان لم يقع استعمال اللفظ في
شيء من المعنيين ثم يطرا على الوضع الاستعمال فربما استعملوها اولا في الحقيقة وربما
استعملوها في المجاز وانما يتم كان ذلك لو جعلوا الاستعمال نفسه طريقا الى معرفة الحقيقة
فيجعل الاسبق منه استعماله حقيقة وقد بينا انا لا نقول ذلك واما ما قيل من ان وضع اللفظ
لمعنى من دون استعماله فيه يستلزم خلو الوضع عن الفائدة لان فائدة وضع اللفظ لمعنى
انما هو استعماله فيه ففيه ما عرفت من ان التجوز فيما يناسب الموضوع له من فوائد الوضع
وهو حاصل وان الوضع للاستعمال لا يقتضي حصول الاستعمال اذ ليس كلما يقصد من شيء
يترتب عليه نعم لو اكتفي في صدق الحقيقة بتحقق الوضع ولم يعتبر فيها الاستعمال على ما توهمه
تعريف بعضهم لها باللفظ الموضوع لمعنى اتجه القول باستلزام المجاز للحقيقة لان المجاز
الحقيقة لان المجاز يستلزم الوضع قطعا لكن ذلك خلاف المعروف بينهم كيف وقد صرحوا
بان اللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز بالاتفاق ثم لو سلمنا ان المجاز يستلزم الحقيقة
فهو انما يستلزم الحقيقة الواحدة وذلك انما يقتضي ثبوت اصل الحقيقة في المقام الاول والكلام
هنا في الثاني فان قيل لعل المقصود ترجيح الحقيقة على المجاز بنفس الاصالة والفرعية وهذا
لا يختلف فيه الحال من حيث الاتحاد والتعدد فان الحقيقة مستقلة بنفسها غير متوقفة على ثبوت
وضع اخر للفظ سواء اتحدت او تعددت بخلاف المجاز فانه ليس بمستقل بل هو موقوف على
تحقق معنى سابق للفظ والمستقل ارجح من التابع قلنا استقلال لا يورث الظن بكون اللفظ
حقيقة في المعنى لا مجازا كما لا يخفى على من راجع وجدانه ولو سلم حصول الظن بواسطة الاستقلال
فاعتبار مثل هذا الظن في المسائل اللغوية غير مسلم فان طريق اثبات اللغة النقل دون العقل على
انا لو سلمنا ذلك كله فغاية الامر ثبوت الحقيقة والوضع بهذا الوجه والمقصود هنا اثبات
ان ظاهر الاستعمال وهو الحقيقة ومن المعلوم ان ثبوت الحقيقة لا يقتضي كونها هو الظاهر في
الاستعمال فلا يتم التقريب انتهى واما الثالث فلما ذكره السيد الاستاد قدس سره انها فقال
بعد الاشارة اليه ويتوجه عليه ان دعوى انحصار طريق المجاز في النقل والضرورة مما لا شاهد
له ولا برهان عليه واستدلال الفقهاء بالامارات والعلامات بمقتضى الاصول والضوابط شايع
معروف بحيث لا يمكن انكاره وفي هذا هدم لباب عظيم من اصول الفقه ولا ارى السيد يلتزم
ذلك كيف ومصنفاته خصوصا ما الفه في الاداب مشحونة باثبات التجوز بالقول بان التجوز

فيما اورده

فيما اورده هناك معلوم عنده بالضرورة وانما ذكره فيها على سبيل التنبيه خروجا عن الاصناف في
وايضا اي فرق بين التجوز وغيره من المطالب حتى جاز الاستدلال عليها باسرها ولم يجز الاستدلال
في خصوص التجوز فان قال لا يمكن الاستدلال في الجميع ولكنه معهود فيما عدا التجوز وليس بمعهود فيه قلنا
لا ان صح الدليل وسلمت مقدماته فلا يقدح فيه كونه غير معهود والاكتفاء دونه في نفسه عن الاحتجاج
عليه بعدم المعهودية وايضا لو صح ما ذكره لكان العامل بالمجاز ان يحتج بمثله على نفي الحقيقة وذلك
انه لو كان اللفظ حقيقة في المعنى الثاني لوجب ان يكون منصوصا عليه في اللغة او معلوما بالضرورة
والتالي باطل لان الوضع للثاني بطريق النظر والاستدلال لو كان ضروريا او منصوصا لارتفع الخلاف
فالمقدم مثله فوجب القول بانه مجاز فيه ذلك فان قيل لعل الوضع للثاني بطريق النظر والاستدلال
دون النص والضرورة قلنا كيف وجب في كل معنى استعمله اهل اللغة فيما ارادوا به معناه الذي وضع
له مثل جاء اسد في الحيوانين المعروفين وقوله تعالى الى امراته واذا جاء نصر الله ونظائر ذلك حصول
العلم الضروري بالحقيقة بغير اشكال ولا حاجة الى نقل واستدلال ولم يجب مثله هنا وكيف وقف
الوضع في هذا الموضع على الاستدلال ولم يعهد مثله في باب الحقيقة فان قيل اثبات الوضع بطريق
الاستدلال معروف في دناه الفقهاء والاصوليون ولم ينكر احد منهم وكيف يمكن انكار ذلك في خصوص
الوضع والفرق بينه وبين غيره من المطالب فكما جاز في غيره الوضع جاز فيه الى اخر ما ذكرناه هناك
قلنا ذلك بعينه في المجاز حرفا بحرف وبالجملة فنحن لا نجد فرقا بين اثبات المجاز بالدليل واثبات
الحقيقة به فان جاز احدهما جاز الاخر وان امتنع امتنع والفصل بينهما فصل امرين لا فصل بينهما
وليس للسيد ان يقول المسائل التي ادعى السيد ان للحقيقة في جميع الالفاظ تعرف بالنص او الضرورة
ايضا كالمجاز من دون حاجة الى النظر والاستدلال اذ لو كان كذلك لزم ان يكون المسائل التي ادعى السيد
فيها الاشتراك للطع خلاف المشهور كمسئلة الفاظ العموم ومسائل الامر والنهي وغيرها ضرورية معلقة
لنا بالضرورة او منصوص عليها في اللغة وذلك باطل بالضرورة وايضا لو كانت تلك المسائل ضرورية
لما وقع فيها الخلاف والخلاف فيها ظاهر معروف ثم ما ذكره لو صح فانما يدل على ان اللفظ مشترك
بين الجميع فليس فيما ذكره دلالة عليه قطعا كما لا يخفى واما الرابع فلو سلمنا شهادة العقل بان الاستعمال
اعم من الحقيقة والمجاز بين الاصوليين ومنهم من ادعى الاجماع كما تقدم اليه الاشارة ومع ذلك فقد
صار معظم الاصوليين الى ترجيح المجاز بحيث يعد الامر بينه وبين الاشتراك ولو كان الاصل في
الاستعمال الحقيقة مطلقا مجمعا عليه بينهم او بين اهل اللغة لما صح ذلك منهم ولوجب ترجيح الاشتراك

وهو بعيد واما الاستدلال بابن عباس والاصمعي فليس فيه دلالة على مدعى الخصم كما اشار اليه في
الايضاح هذا وقد يمنع من حجية الاجماع هنا سلمنا ولكن غايته ما يستفاد مما ذكره العلامة في
الشواهد التي ذكرت لصحة دعواه كون الاصل في الاستعمال الحقيقة في الجملة مطلقا كما لا يخفى واما
الخامس فلان مجرد توقف الشيء على امور لا يوجب مرجوحيته بالنسبة الى ما لا يتوقف عليه ان ذلك
ليس امارة ظنية حتى يجعل حجة باعتبار اصالة حجية الظن ان قيل بها وما ليس بامارة ظنية لم يقم دليل
على حجيته بل العمومات عن العمل بغير العلم تمنع من حجيته واما السادس فللمنع من اغلبية الحقيقة كما تقدم
اليه الاشارة سلمنا ولكن غاية ما يلزم من هذه الحجة كون الاصل في الاستعمال الحقيقة من الجملة لا مط
حتى في صورة لزوم الاشتراك كما لا يخفى وينبغي التنبيه على امور الاول اذا استعمل اللفظ في معنيين
وشك في كونه حقيقة فيهما معا او في احدهما فلا اشكال في انه لا يجوز التمسك بان الاصل في
الاستعمال الحقيقة بترجيح الاحتمال الاول لدوران الامر بين المجاز والاشتراك والحق عندنا
ان المجاز اولى منه والمخالف لدليل لا يمنعه يدل على ان الاصل في الاستعمال الحقيقة هنا ولو سلمنا
قيام دليل على ان الاصل في الاستعمال الحقيقة مط فينبغي تخصيصه هنا لان ما دل على ترجيح المجاز هنا
اقوى منه لانه خاص وذلك عام والخاص اقوى من العام نعم لو فرض وجود معارض لما دل على
ترجيح المجاز لقاومه ولا يترجح عليه وجب الرجوع الى الاصل المذكور ولكن ثبوت الاصل المذكور
على وجه العموم غير معلوم فلا ينبغي ترك الرجوع الى الامارات او الى الاصول العقلية الثاني اذا استعمل لفظ
في معنى وشك في كونه معنى حقيقيا او مجازيا او علم بعدم استعماله في غيره او يكون غير المستعمل فيه من
المعاني المجازية فلا اشكال في لزوم الحكم بكون ذلك المعنى المشكوك فيه حقيقيا وقد صار اليه هنا
والدي دام ظله العالي والسيد الاستاد وقد سبق شرح دليلهما وجوه الاول انه لو لم يكن اللفظ حقيقة في
المفروض لكان مجازا اذ لا واسطة بينهما لان الاستعمال الصحيح كما هو الفرض هنا لا يخلو من احدهما
اتفاقا والتالي باطل اذ لو كان مجازا لا حقيقة له لان الفرض انه لم يستعمل في غير هذا المعنى ولو استعمل
كان مجازا والحقيقة لابد فيهما من الاستعمال ولا يكفي فيها مجرد الوضع والتالي باطل لان المجاز الذي لا
حقيقة له اما ممتنع كما عن السيد المرتضى والاكثر او جائز غير واقع كما عن بعض او جائز وواقع لكنه نادر
وعلى التقادير يثبت الحكم اما على الاولين فظ واما على الثالث فلان المشتبه لا يحمل على الفرد النادر
النادر بل على الغالب فتعين ان يكون حقيقة في ذلك لا يقال لا نم ندرة المجاز بلا حقيقة بل هو كثير
وعند قاموس العرب على ما في ... ثبت له الدليل ونحو ذلك مما لا يحصى سلمنا ولكن كما ان ذلك نا

كذلك

كذلك استعمال اللفظ في معنى واحد مع الشك في كونه حقيقة نادر فيجوز ان يكون هذا النادر
من ذلك النادر سلمنا ولكن غايته ما يستفاد من الغلبة الظن ولا نم حجيته لانا نقول عدم تسليم ندرة
ذلك مما لا وجه له قطعا ولا نم ان ما ذكر من الامثلة من هذا القبيل كما اشار اليه سابقا الاستاد وقد
سرح فلكم ولكن كما ان ذلك نادر ادعاه قلنا هذا بط حقيقي هنا وجب الحكم لان محل البحث ليس مخصوصا
على ما فرض بل هذا ايضا قسم اخر اشرنا اليه سابقا وليس نادرا واذا وجب الحكم بان المعنى المشكوك فيه
معنى حقيقي هنا الا وجب الحكم بذلك فيما فرض لعدم القائل بالفصل على الظاهر لان الظن من ندرة المجاز
بلا حقيقة اقوى كما لا يخفى ولا نم حجية الظن قلنا هذا نم بل التحقيق انه حجة الثاني ظهور كلام السيد
المرتضى والسيدين زهرة والسيد الاستاد في دعوى الاتفاق على ان الاصل في الاستعمال الحقيقة
في محل البحث ويعضده هذا ما حكيناه عن العلامة من دعواه الاجماع على ان الاصل في الاستعمال الحقيقة
وغيره من الوجوه المتقدمة التي ذكرت لتاسيس الاصل المزبور ولا يعارض ذلك ما ذكرناه في
مقام المناقشة فيما ادعاه العلامة من الاجماع لاحتمال اختصاصه بغير محل الخلاف كما اشار اليه
السيد الاستاد الثالث ما ادعاه بعض فقال ان من استعمال اللفظ في المعنى الواحد انه حقيقة فيه
فان الشاهد من احوال الناس والمعروف من عاداتهم انهم متى وجدوا اللفظ المطلق في اللغة على معنى
واحد لا يستعمل في غيره اعتقدوا انه موضوع له معين بانه لا يكون في ذلك ولا يرتابون فيه بل القائل
متى وجدوا اللفظ يعتقدون وضع اللفظ للمعنى لو وجدوا انه في اللغة مستعمل فيه وان عرض لهم التردد
في ذلك بعد ظهور التعدد فان تعريف اللغات بطريق غير محصور في اللغة وانما تعرف اللغات با
اباءها وبواسطة الترديد بالقرائن كما في تعليم الاطفال ولذا ترى انه لم يعرف اللغة من راى اهل
وانما تعرف اللغات باستعمال المستعملين اللفظ بين يدي به معنى يتبع عنده كونه حقيقة له موضوعا
بازائه وكل من حصل لغة لم يزد على ان تفحصها وتتبع استعمالات اهلها وادعاء توقفهم في الحكم بالوضع
الى ظهور النص او شيء من الامارات المقررة غير مسموع الرابع ما ادعاه بعض من ان اللفظ متى لم يستعمل
الا في معنى واحد كان المتبادر منه ذلك المعنى عند الاطلاق اذ ليس له معنى اخر يعارضه
حتى لا يسبق الى الفهم ويتبادر المعنى دليل الحقيقة وكذا الكلام فيما استعمل في معان وشك في مجازية
واحد منها وعلم مجازية الباقي الخامس ما تمسك به بعض من ان اللفظ استعمل في المعنى ولم يظهر انه
باعتبار القرينة فالاصل ان لا يكون باعتبارها لانها حادثة والاصل عدمها لا يقال هذا معارض
باصالة عدم الوضع للمعنى المفروض معارض باصالة عدم الوضع لغيره لانه ايضا حادث الا

عدمه فيبقى اصالة عدم القرينة هنا سليمة نعم قد يناقش فيها بانه لا يحصل منها العلم او الظن
بالوضع للمعنى المفروض فلا يكون حجة في نحو المقام ثم السادس ما تمسك به بعض من ان لوازم
الحقيقة وجوب حمل اللفظ عليه عند الاطلاق وهو هنا متحقق لان هذا اللفظ اذا اطلقت
موجب حملها على هذا المعنى المشكوك في كونه حقيقة ومجازا لانه اما ان يحمل على شيء او يحمل على غيرها
فالاول يكفي جدا وكذا الثاني لانه لو فرض جهل هذا المعنى لزم استعماله فيه غيره بعد المستعمل فيه
المشكوك في كونه حقيقة ولا مجازا والفرض خلافه فقد ثبت وجوب الحمل على المعنى المفروض وهو
من لوازم الحقيقة ووجود اللازم يستلزم وجود الملزوم وفيه نظر لان من لوازم الحقيقة الحمل مجردا
عن القرينة العقلية موجودة وهي العلم بوحدة المستعمل فيه ثم ان هذا انما يكون قرينة لو علم بانها
لم يستعمل في اللغة العربية الا في ذلك المعنى ولكن على هذا لم يبق المسألة غرض يعتد بها وانما الغرض
في المسألة يحصل لو علم بان ذلك اللفظ لم يستعمل الا في ذلك المعنى بالنسبة الى الصدر الاول
من اهل اللغة دون جميع اهل اللغة لانه يحصل الشك في حمل اللفظ الصادر من الصدر الثاني
على ذلك المعنى المستعمل فيه لجواز ان يكون يقتضي حمل اطلاق الصدر الثاني ويجوز ان يكون مجازا
فلا يجب ان يحمل اطلاق الصدر الثاني عليه لجواز استعماله عندهم الا في المعنى الموضوع له
ان لم يستعملوه فيه اهل الصدر الاول الثالث اذا استعمل اللفظ في معنى وشك في كونه حقيقة
او مجازا ولم نجد استعماله في المعنى الآخر يحتمل كونه حقيقة ومجازا الحق بالمجاز بالصورة جهة العلاقة
الثانية لاصالة عدم الاستعمال في ذلك المعنى اما الاشكال الرابع اذا استعمل اللفظ في معنى وعلم
او ظن بالظن المعتبر انه ليس من جهة العلاقة فلا ريب في انه معنى حقيقي مطلقا ووجهه واضح
الخامس اذا استعمل اللفظ في معنيين وعلم انه في احدهما حقيقة وشك في كونه حقيقة في الآخر
ولكن كثر استعمال اللفظ المذكور فيه فهل كثرة الاستعمال من دلائل الحقيقة او لا ربما يستفاد من
طائفة الاول والاقرب عندي الاخير لان كثرة الاستعمال كما توجد في الحقيقة كذا توجد في المجاز
فيكون اعم منهما والعام لا يدل على الخاص كما صرح به في تهذيب الاحكام وهو كذلك المعالم لا يقال اذا كان
المعنى الذي كثر استعمال اللفظ مجازا لزم الحكم بكثرة القرائن لان المجاز لا يستعمل الا مع القرينة
وذلك مشكوك فيه فالاصل عدمه لانا نقول هذا على تقدير صحته لا يثبت الوضع معارض
باصالة عدم الاشتراك في جملة من الصور وباصالة عدم النقل في جملة اخرى كما لا يخفى ولا
يبعد دعوى ترجيح الاخيرين وكما لا يكون كثرة الاستعمال دليل الحقيقة كذلك لا يكون دليل

المجاز

المجاز كما صرح به في العدة لانها توجد فيه وفي الحقيقة فيكون اعم منهما والعام لا يدل على
الخاص كما اشرنا اليه السادس لا يخفى ان صحة الاستعمال وعدمها كصحة العبادات والمعاملات
وعدمها فكما ان صحتها من الامور التوقيفية ويتوقف الحكم بها على حكم الشارع وبدونه يحكم با
بالفساد واذا حصل الشك فيه يجب ان يحكم بالصحة بل يجب ان يحكم بالفساد وانه يكتفي في
معرفة الحكم بالصحة بالدليل الظني المعتبر سواء كان عاما او خاصا فكذلك صحة الاستعمال ترجع للخطابات
اللغوية من الامور التوقيفية ويتوقف الحكم بها على حكم اهل اللغة وبدونه يحكم بالفساد واذا
حصل الشك يجب ان لا يحكم بالصحة بل يجب ان يحكم ويكتفي في معرفة الحكم بالصحة هنا بالدليل
الظني المعتبر سواء كان عاما او خاصا ومنه الاستقراء هنا فانه حجة هنا قطعا وان كان في حجيته في اثبات
الحكم الشرعي اشكال ثم انه لو قلنا بان قبح الاستعمال لا يمنع من الصحة لغة فلا اشكال في انه لا يمكن
تنزيل خطاب الشرع عليه مطلقا فلو وجد رواية مشتملة عليه وجب طرحها وان كانت صحيحة او تاويلها
بما يرتفع معه القبح وان كان بعيدا واذا دار الامر بين التاويل البعيد والطرح ففي الترجيح اشكال
والاقرب اعتبار ما يكون اقوى ظنا واما اذا كان خطاب غير الشرع مشتملا عليه كخطاب الموكل و
الموصي والمقر ونحوهم ففي لزوم التاويل ودفع القبح او الاخذ بالظاهر القبيح اشكال والاقرب
ملاحظة العادة مفتاح اذا اطلق اهل اللسان والعرف لفظا على معنى معتقدين انه موضوع له واراد
احد افراده وكانوا غالطين في ذلك المعنى بجاهلين به كما في اطلاقهم لفظ الدابة على ذات القوائم
الاربع فلا اشكال في لزوم الحكم بكون ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى او لازم منه وبثبوت الحقيقة
العرفية وترتب احكامها عليه وهذا هو الغالب في الاطلاقات العرفية وان اطلقوا لفظا على
معنى معتقدين ذلك ولكن يعلم انهم حملوه على ذلك المعنى وانهم لو عرفوا لما اعتقدوا ذلك كما اذا
اطلقوا لفظ الماء على ماء الخلاف لزعمهم انه ماء مطلق وكما اذا اطلقوا لفظ زيد على رجل لزعمهم انه
الموضوع له فلا اشكال في انه لا يجوز الحكم بكون ذلك اللفظ موضوعا للمعنى الذي جهلوه او للمعنى
الذي عمه وانها من الحقائق العرفية وذلك واضح وقد اشار الى هذا السيد الاستاد قدس سره فقال
واعلم انه قد يتوهم ان كلما يصح اطلاقه حقيقة عند اهل العرف فهو حقيقة عرفية وما لا يصح كذلك
فليس بحقيقة عرفية وليس كذلك فان اهل العرف قد يصححون الاستعمال على وجه الحقيقة لظنهم
تحقق المسمى المستعمل فيه مع انتفائه وقد لا يصححون الاستعمال لظنهم انتفائه مع تحققه ولا
عبرة اذن في ثبوت الحقيقة العرفية انتفاؤها بحكم العرف بالصحة وعدمها مطلقا بل المعتبر في ذلك

حكم العرف مع العلم بحقيقة الحال بل ربما يجب تقديم علم اهل العرف واطلاعهم فانه صح الاطلاق
عندهم مع ذلك فهو حقيقة عرفية والا فهو اما مجاز عرفي وان كان الامر على العكس من ذلك فمنعهم
نظرا الى عدم اطلاعهم على حقيقة الامر والوجه في ذلك ظاهر فان العرف يحكم في المفاهيم والمدلولات
دون المصاديق ومن هنا يعلم انه لا يشترط في صدق المتوطن عرفا بقاء المتوطن في المكان ستة
اشهر فصاعدا وكذا لا يشترط في صدق اسم المكاري والجمال مثلا تكرار العمل ثلث مرات او اكثر
كما قيل فان اهل العرف اذا اطلعوا على قصد المتوطن وارادته فانهم يطلقون عليه اسم المتوطن
بمجرد انتقاله الى المكان مصاحبا للنية وان لم تمض عليه المدة المشهورة بل وان فارق المكان من
وقته الا اذا نوى الاعراض فانه يطلق عليه الاسم معها في العرف فلو لم يفارق بعد وكذا الكلام
في الفاظ الصنائع والحرف فانه يطلق في العرف باتخاذها صنعة مع التشاغل في الجملة وان لم يتكرر
العمل الا مع نية الاعراض فيزول حينئذ الاسم وان كان متشاغلا ولهذا البحث فروع كثيرة في المسائل
الفقهية يقف عليها المتتبع الماهر ويغفل عنها المتكلف القاصر والله ولي التوفيق انتهى وان اطلقوا
لفظا على معنى وحصل الشك في معرفتهم به كما اذا اطلقوا لفظ الماء على ماء الخلاف المعتقدين انه من
افراد الحقيقة او اطلقوا لفظ زيد مثلا على رجل معين وحصل الشك في انهم عرفوا المعنيين او جهلوا
واخطأوا في الاطلاق فهل الاصل في اطلاقهم صحة الحقيقة فيلزم الحكم بكون المعنى المستعمل فيه في
المثال الاول احد افراد الحقيقة وان لفظ الماء موضوع في العرف لما يعم ماء الخلاف ويكون المعنى
الثاني فيه في المثال الثاني هو الموضوع له في العرف اولا اشكال من ان الشرط في افادة الاطلاق
عرفا الحقيقة معرفة اهل العرف بالمعنى وهو هنا مشكوك فيه والشك في الشرط يوجب الشك في
المشروط مضافا الى اصالتي عدم النقل والاشتراك ونحوهما مما يخالف الاصل في اغلب الصور كما
لا يخفى ومن اصالة عدم خطاء اهل العرف في الاطلاقات وظهور عدمه وان ذلك لو كان غالبا
للزم انسداد باب الحقائق العرفية وفي جميع هذا الوجه نظر اما اصالة عدم الخطاء فلا دليل عليها
بحيث يشمل محل البحث واما ظهور عدمه فلاختصاصه ببعض صور المسئلة كما لا يخفى فلا يفيد
الكلية وعدم القائل بالفصل ثم على انا نقول المفروض صورة الشك في الخطاء فصورة الظن بعدمه
وهي هذه الصورة خارجة عن محل البحث كما لا يخفى واما القضية الشرطية فللمنع من الملازمة فان
الغالب معرفة اهل العرف المعنى كما لا يخفى وينبغي التنبيه على امور الاول اذا حصل الظن بعدم خطاء
العرف فهو هو كما لو علم بعدم الخطاء او كما لو حصل الشك فيه اشكال ولكن الاول في غاية القوة

بنه

ثم الظاهر من اصالة حجية الظن في اللغات الثاني اذا ثبت في العرف وضع لفظ لمعنى معين
مشخص ولم يكن هناك شك في الوضع ولكن حصل الشك في مصداقه بمعنى انه لم يعلم ان هذا
الموجود الخارجي منه او لا كما اذا شك في ان هذا الرجل سارق وان هذا المائع ماء مطلق
وان هذا المذبوح مذكى ونحو ذلك ولو ادعى حكم اهل العرف بان الموجود الخارجي المشكوك فيه معدود
من المصداق فلا اشكال في عدم اعتبار حكمهم لانه حكم في الموضوعات الصرفة ومرجعه الى الشهادة
فيها ومن ضروريات الدين ان مجرد شهادة العرف لا يصح الاعتماد عليه بل يشترط في الشهادة
شروطها امور معلومة فاذا تحققت قبلت والا فلا وهذا ما ذكرناه سابقا وليس من محل البحث
في شيء فافهم الثالث اذا خاطب الحكيم اهل العرف باللفظ الذي يعتقدون تحقق مسماه في ضمن
ما لا يتحقق فيه في الواقع وجب عليه اما بيان حقيقة الحال لهم وارادة ما يشمل ما يعتقدونه مع علمه
بان اهل العرف شأنهم ذلك والا لزم الاغراء بالجهل القبيح كما يلزم فيما اذا خاطبهم بلفظ موضوع
لمعنى عندهم ولآخر عنده ولم يعلموا بان له معنى عنده ولم يعلمهم به مع علمه بان اصطلاحهم
غير اصطلاحه فاذا قال الشارع لزيد ايتني بالانسان وعلم ان زيدا يعتقد الحيوان الفلاني
انسانا ولم يرد بعد عن الخطاب وجب ان يريد من خطابه ما يشمل ذلك الحيوان وان لم يكن في الواقع
شاملا له فتدبر مفتاح اذا شك في جزئية امر لمدلول ومعناه الحقيقي كما اذا شك في كون
الوجه جزء من المدلول المشترك وفي كون الوجوب جزء للمدلول الامر وفي كون القراءة والطمأنينة
جزئين لمدلول لفظ الصلوة فهل الاصل عدم الجزئية وعدم تركب المدلول وعدم دلالة اللفظ
عليه بالتضمن فيكون هذا من احد الاسباب والادلة المثبتة للموضوع او لا بل يجب الرجوع
الى الامارات والادلة الدالة عليه كالتبادر وعدم صحة السلب ونحوهما فان وجدت
حكم بمقتضاها والا وجب التوقف ويظهر من بعض الاول والمعتمد عندي هو الثاني هو الذي
اعتمده والدي المجتهد قدس سره وله كلام طويل في هذا الباب اختص به ولم يسبقه احد احببنا
نقله هنا قال قدس سره صرح الاصوليون والفقهاء بان اللغة لا تثبت بالدليل بل مقصوره
على السماع ونص الواضع او الفهم منه بالترديد بالقرائن هذا في الحقائق واما في المجازات فنوعيتها
واما افرادها فبالقرينة الصارفة عن الحقيقي والمعينة للمجازي ومن جملة اللغات الفاظ
العبادات والمعاجين والادوية المركبة والبسيطة ولذا صرح في الاصول المبسوطة بان اصل
العدم لا يجري في بيان ماهية العبادات وفي كتب الفقه والاستدلال بان العبادات توقيفية

موقوفة على نص الشارع او على قوله او على فعله او غير ذلك من التصريحات حتى انهم ربما لا
يكتفون بالاطلاق ان الكثيرة الصادرة منه مثل قوله كبر للاحرام او للافتتاح او سبع تكبيرات
المعنى ذلك ومع ذلك يقولون لابد من الاقتصار على قول الله اكبر بهمزة الله المفتوحة ولا
يقطع ولا يعرف هذه الهيئة مثلا الا هذا القدر الذى ثبت لنا من فعل الشارع ويتمسكون باصل العدم
فى بعض المقامات اما بالنسبة الى الشرط الخارج بناء على توهم كون اللفظ اسما للاعم من الصحيح
لكون الاعم معلوما بالنص والاجماع لا فى جميع العبادات ولذا منهم الذين يقولون بان اللفظ فى
اسم لخصوص الصحيحة وهذا واضح فى انهم متفقون على عدم الجريان فى الهيئة وانهم ضبطوا الى
الحقيقة والمجاز حسابه بعرفانه وهى نص الواضع فى انهم فيهما والتبادر وعدم صحة السلب علامتها
علامتهما فى معرفة الحقيقة وعدم التبادر وصحة السلب وعلاماتهما فى معرفة المجاز وليس
شئ من ذلك دليلا بل خاصة لها غير منفك عنها مثل الرجال القرائن المعينة لاحد معنى
المشترك ولا فرق بين كون المعنيين حقيقيين او احدهما حقيقة والاخر مجازا والمراد من
الدليل الادلة العقلية على انك عرفت ان كلماتهم صريحة فى انحصار معرفات المعنى وما اعتبر
فيه الامور التى اشرنا اليها واصل العدم وما ماثله ليس داخلا فى تلك الامور قطعا وان
كانت معتبرة شرعا فى غير المقام مثل اصل العدم وغيره وتمسكهم بالاصل وعدم تعدد المعنى
او عدم تغيره وبعده معلوميته او ثبوته كما ذكرناه فى الفوائد ليس تمسكا فى ماهية المعنى او ما
داخلا فيها بل فى امر خارج ولا مانع من هذا التمسك كما ستعرف على انهم كثيرا ما لا يجدون فى
معرفة انه الحقيقة او المجاز ويتوقفون ولا يتمسكون بالاصل مع وضوح جريانه لو صح ثم لم يكن
مانع وربما لجهله طريقة الفقهاء والاصوليين فى عادة الوضوع الا ان يكون جاهلا بطريقتهم
او عاملا عنها يحتاج الى تنبيهك واشرنا الا ترى انهم لا يقولون الامر حقيقة فى الاذن لاصالة
عدم مدخلية غيره فى معناه وكذا الحال فى غيره من الالفاظ لا يثبتون معناها بضميمة الاصل
ابدا مع جريانه فيه معا بين الاطباء وادويتهم المركبة مع عدم امكان معرفة اللغة بالدليل
وهو من اجلى البديهيات ان يعرف كل طفل انه لا يمكنه لغة اهل الافرنج او الهند او البربر
او الخزوج او الصقالبة او اللغة اليونانية او السريانية او العبرانية او غيرها بدليل من
الادلة ويعرف انها مقصورة على السماع او الترديد بالقرائن ليس الا وكذا الحال فى مجازات
تلك اللغة على حسب ما اشرنا وكذا الحال فى معرفة حقايق اصطلاحية عن مجازاته من غير جهة

المعرفة بها على انه ربما يطلع على شئ فى هذه المعانى الا بتوسط بسبب الشياع والقراين فلا
يمكننا ان نقول المعنى هو هذا الذى اطلعنا عليه لاصالة عدم الزيادة نعلم هذه اللغات
وعرفناها مثلا اطلعنا بالشياع ان الايارج باللغة اليونانية دواء ولم يعرف انه مطلق الدواء
او دواء خاص فلا يمكننا ان نقول هو مطلق الدواء الاصل او اطلعنا انه دواء الصبر ولم
نعرف انه هل فيه جزء اخر ام لا فنقول هو مطلق الصبر بالدوية من غير اعتبار شئ فى
كيفية المداواة به اصلا لاصالة العدم او علمنا انه فيه جزء اخر هو الاهليلج ولم نعرف انه فيه
جزء اخر ام لا ولم نعرف ايضا انه يعتبر فى هذين الجزئين كمية او كيفية فى التركيب والترتيب
او كونهما مسحوقين او منقوعين او لا او مطبوخين ام لا او احدهما كذلك دون الاخر بالنسبة
الى الكل والبعض او غير ذلك فنقول الاصل عدم اعتبار جميع ذلك فالايارج هو الجزآن لا غير
وكيف كانا ولو قلنا ذلك وداوينا المريض بالجزئين كيف كانا لاعتضا بالجانين فى حكمنا بانه
الايارج وكنا مواخذين على التعيين فى المداوى بل لغتنا فيها لا يمكن ذلك فيها فكيف لغة الغير
مثلا اذا سمعنا المداوى بماء الشعير فلا يمكننا ان نقول هو الماء والشعير كيف كانا او المخرج عنه
كيف وكذا الحال فى المفرح الياقوتى وامثال ذلك من الادوية المركبة بل المفردة ايضا مثل ماء
الجبن وغير ذلك فاذا كانت لغتنا لا يمكن فيه ذلك فيها فما ظنك بالاصطلاحات الخاصة و
المجازات المستعملة اذ كلما كان الشئ اخفى كان توغله فى الابهام ازيد وعدم معرفته اشد
واذا كان الاصطلاحات الخاصة كذلك فما ظنك بالعبادات التوقيفية على خصوص الشرع ليس
الا والمراد من التوقيفى ما اخذ من الشرع خاصة فلو كان غير العبادة ايضا كذلك كان ايضا كذلك
الا انه لم يوجد منه كالدجز العبادة ربما يكون عبادة توقيفية كالركوع والسجود وربما لم يكن
توقيفية كالقيام والقعود فى الصلوة وكذا شرطها من الطهارة وغسل الجنب واصل العدم يجرى
فى غير العبادات وان كان جزء العبادة او شرطها الا انه يحتمل كون المنفى بهذا الاصل جزءا
عمدة فى نفس العبادة ومعتبرا فى تحقق ماهيتها احظر وفاقا او غيره من الادلة ويدل ايضا
على عدم جريان اصل العدم فى اللغات لغات العبادات وغيرها ان الاصل عدم كل شئ فكيف
يستدل به على ثبوت كون شئ معنى اللفظ مع ان ذلك الشئ يكون الاصل عدم كونه ايضا معنا
اذ لم يكن قبل الوضع قطعا وبعد الوضع لم يكن فرق بين ما نفيه بالاصل بل اذا كان جزء او احدا
والمثبت اجزاء متعددة فكيف الاصل اصول متعددة لان كل جزء يكون الاصل عدمه قطعا

ما نقول في جوابه انه في الموضع الذي يثبت من اجماع او غيره دخل تلك الاجزاء في المعنى واعتباره
فيه يكون النزاع في خصوص جزء او ان يستدل بالاجماع مثلا على تسعة اجزاء والنزاع في جزء واحد
وان المعتبر عشرة او تسعة فنقول التسعة يثبت بالاجماع والواحد بقيته الاصل فيكون تسعة لكن
الشيء ما لم يتشخص لم يوجد بالبديهة ومسلم ذلك عند الكل فما لم يوجد يكون باقيا على العدم الاصلي
ولم يثبت خلاف العدم فيه والمعنى لم يتعين لم يكن موضوعا له ولا مستعملا فيه بالبديهة بل يكون
باقيا على الحالة السابقة على الوضع والاستعمال فان اردت ان المعنى تسعة اجزاء اعم من ان يكون
الجزء العاشر جزء من ذلك المعنى بحيث لو لم يكن المعنى تاما وان لا يكون جزء اصلا بل يكون
خارجا عن المعنى وتمام المعنى بتلك التسعة من الاجزاء فغلط واضح وتناقض صريح وان اردت ان
المعنى تسعة اجزاء بحيث لا يكون للعاشر مدخلية فيه اصلا ولم يكن تمام المعنى به بل بتلك التسعة فقط
التسعة وان كنا قبل ملاحظة الاصل نجوز الاقل ايضا الا انه ظهر لنا من الاصل انه الثاني فقط
كما كان قبل الوضع لم يكن العاشر معتبرا في معناه من جهة انه لم يكن وضع لكن بعد الوضع نفي العاشر
على العدم الاصلي كل التسعة بالنحو الذي ذكرت لم يكن قبل الوضع معناه قطعا فكذا بعد الوضع
نعيين ما ذكرت وثبوت القدر المشترك بينهما وبين العشرة لا يعين ما ذكرت لان العام لا يدل
على الخاص وتحقق القدر المشترك الثابت في ضمن التسعة التي تكون مع العاشر والاصل كما يقتضي عدم
خصوص العشرة كذا يقتضي عدم الاخر الذي هو قسيمه على ان كل قسم يتضمن فصلا او قيدا يتقوم
ويتميز به بسببه عن قسيمه فيكون الاصل ذلك الفصل والقيد وان كان مثل السانح فيه في التصور
السانح الذي هو قسيم التصور مع الحكم على ان الحادث الثابت من الاجماع مثلا هو الوضع او نوع في
النوع او الارادة في الاستعمال وكل واحد منها شخص واحد من الحوادث لا تعدد فيه سواء تعلق
ببسيط او مركب قليل الاجزاء او كثيرها والتركيب وزيادة الجزء في المتعلق لا تصير منشأ التعدد في
والارادة كلفظ تسعة ولفظ عشرة اوضاع بل عشرين لا نصف لواحد جزئه فيكون جزء الموضوع له
بل ثلثا اجزائه فيكون ثلثين وضعا وربعه اجزائه فيكون اربعين وضعا وهكذا فيكون الالف
الف وضع بل لا نهاية للوضع لعدم انتهاء الجزء استحالة الجزء الذي لا يتجزى وهو بديهي البطلان
فظهر ان زيادة جزء الموضوع له لا تصير سببا للزيادة في الوضع فلا يكون الاصل عدم كون الوضع
للمركب بالقياس الى الوضع للبسيط وهكذا الوصل منشأ الزيادة في الوضع كما او كيفا مع كون
الوضع حادثا واحدا لا نم ان يكون الاصل عدمه بالنسبة الى غير الواحد كما مثلا اذا سمعنا صوت

رجل في دار علمنا وجود رجل اما ان يكون اصغر من الرجال واقصر لانه اقل ما يكون من الرجال
والاصل عدم زيادة الجثة والطول وغيرها فلا وهو ظ وحققنا في رسالتنا في الاستصحاب
ردا على من يقول الاصل عدم البلوغ كرا في الماء الموجود دفعة ثم يوجد قليلا على سبيل
التدريج يكون الاصل كما قال موجودات متعاقبة وجودات متعددة وايضا ان التمسك بالاصل
موقوف على ثبوت حجية الاستصحاب حتى في نفس الحكم الشرعي لان حال العبادات حال نفس الحكم
مع انه ربما يعارضه اصالة عدم كونها العبادة المطلوبة وان شغل الذمة اليقيني مستصحب
حتى يثبت خلافه وهذا يعارض اصل البراءة ايضا لو تمسك به ومما ذكر ظهر ان ما صدر من
البعض من التمسك بالاصل فيما هو داخل العبادة عند الخصم النازع وابطال مذهبه به بمجرد
توهم مع تصريحه بان العبادات توقيفية موقوفة على نص الشارع **مفتاح** اعلم انه قد تمسك
في المعارج والنهاية والمبادي والمنية والمعالم والمحصول وشرح المنهاج للعبري على انه لا يجوز
تخصيص العام الا ان يبقى واحد وانه يشترط في التخصيص بقاء كثرة تقرب من مدلول العام
فقالوا ان القطع يقبح اكلت كل رمانة في البستان وفيه الف وقد اكل واحدة او ثلثة وقوله اخذت
كلما في الصندوق من الذهب وفيه الف وقد اخذ دينارا او ثلثة انتهى ويتفرع من هذا ان
كل استعمال قبيح يكون خارجا عن قانون اللغة بل غير موافق لها بل صرح بهذا العبري فقال بعد الا
الى الجهة المذكورة وذلك دليل الامتناع لغة انتهى فيكون ذلك اصلا يرجع اليه في معرفة اللغات
ولكن فيه نظر للمنع من استلزام القبح الخروج عن اللغة كما صرح به في الزبدة والاحكام وشرح
المختصر للعضدي واعترض به في النهاية وذلك لوجوه منها انه لو استلزم ذلك لزم الحكم بعدم
جواز استثناء اكثر افراد العام والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فللقطع بان ذلك اي
اكثر افراده قبيح ولذا استدل به بعض القائلين بعدم جواز الاستثناء المذكور واما
بطلان التالي فلما سيأتي من الدليل على جواز الاستثناء المذكور لغة مط وعليه معظم الفقهاء
والاصوليين بل عزي الى اصحابنا الامامية رض ومنها ان القبح لو كان دليلا على الخروج عن اللغة
لزم الحكم بكون الكذب والخطابات التي تقع في مقام غير مناسب واللغو والفحش خارجا عن
اللغة لقبحها والتالي بط قطعا ومنها ما اشار اليه بعض الاجلة من ان من يدعي قبح مثل هذا
الاستعمال ان اراد انه مما يذمه العقلاء فلا وجه لمنع القبح بهذا المعنى نعم لا يلزم منه عدم الصحة
لغة لان منشأ ذم العقلاء يمكن اهل اللسان مطلقا ان يكون عند مثل هذا الاستعمال عن الطبع السليم

تخصيص العام الى الواحد
والمروي عدم جوازه الى ما دون
النصف

الا ترى انهم يذمون مثل هكذا كلام مع صحة استعمال اللفظ لغة وان اراد ان العقلاء من اهل اللسان يخطئون هذا القائل ويعيبونه فيكون هذا دليل على عدم صحة الاستعمال عندهم فح يتجه المنع اى منع التخطئة والعيب فى نفس القول لعدم صحته وان اراد ان مثل هذا الاستعمال لا يقع فى كلام الله تعالى ورسوله صلعم وخلفائه الا لنكتة يخرجه عن القبح الا الاستغراب فاذا انسب مثل هذا القول فمع فرض عدم النكتة فى الواقع يحكم بصدوره عنهم ومع فرض عدم الاطلاع عليها لما لم يحصل الناظر بصدوره عن مثلهم لاشتماله على ما ينافى شانهم لا يجوز لنا الحكم بمقتضاه فيعين هذه المسئلة من فروع صدور القبح عنهم وليست من مسائل اللغة فى شئ وانما البحث بحسب اللغة فالفاظ الاستد لال بعوارد الاستعمال ونتهى دليلهم اذ كون المركبات ليست لها اوضاع خاصة مستندة الى اهل اللغة وانما هى حاصلة بوضع المفردات الذى يستند الى اللغة وهو لا يوصف بحسن ولا قبح وانما الموصوف بهما نفس التراكيب التى هى بفعل المتكلم فاذا احسن فى التركيب كان حسنا واذا اسا فيه كان قبيحا وليس يرجع ذلك الى اللغة فلا يصح الحكم بخروج تركيب عن اللغة باعتبار قبحه وقد اشار الى ما ذكر السيد الاستاد قدس سره فى ان القبح فى الاسئلة ليس لاشتراط الواضع بقاء الاكثر فى تخصيص العام بل لامر عارض للاستعمال واين المراد منهما الجهات المحسنة والاعتبارات اللائقة وليس القبح فيها الا كالقبح فى قول القائل فى الاقرار بالعشرة له على واحد وواحد وواحد وان يكون خبرا وخبره صحيحا او اثنان وثلثة وخمسة فان ذلك وان كان مستقبحا فى العرف وضعفا فى المحاورات يستحى فيهما الا ان ذلك ليس لامر راجع الى وضع اللغة فى امثال ذلك مستندا الى اللغة والخروج او العرف ولذا ترى انه متى تصرف فى مثله المتكلم تصرفا يخرجه عن الصيغة والابتذال الحسن ويخلص عن القبح ولو كان القبح فى امثال ذلك مستند الى اللغة والخروج عن القوانين العربية لوجب ان يتعلق القبح مع اللفظ لا ينزل عنه ابدا وان روعى فيه انواع اللطائف والنكات لو اختلف معه الاحوال والمقامات فان الكلام الفاسد والملحون المخالف للقانون اللغوى الخارج عن ضوابط اللفظ العربى يستحيل ان يصح ابدا ما بقى على فساده ولم يتغير عن وضعه وجهته وكيف يصح لمن اسد عن اصل او يتمم ما هو مختل فى ذاته فكيف يستقبح اقترانا ما لا اصل بالحسنات العارضة نعم اذا صح الكلام ووافق القانون العربى ولم يخرج عن ضوابط اللغة لكن كان فيه اداء له على وجه يطابق مقتضى الحال فربما الحق بواسطة التقريب فيه بالكلام البليغ المرتفع الذى يتنافس به الا ترى ان

التكرار الذى لا يقابله الاسماع كيف حسنه فى سورة الرحمن حيث انه كلما ذكر فيها نعمة انعم بها ورد عليها فريخ على التكذيب بها حتى اكتسى الكلام لاجله ملاحة فوق الملاحة الى ان قال وبهذا الاعتبار يحسن الاستغراق واستعمال ارادة العموم فى الامثلة المذكورة فان القائل اذا قال اكلت كل رمانة فى البستان مريدا بعضها الاقل اذ انى لذلك نظر الى ما عدا المراد من ذلك الافراد منزلة المعدوم والذى لا يمكن اكله حتى لا يبقى من العموم سوى الافراد الماكولة من الرمان صح كلامه قطعا او ذلك عند القبح الثابت له قبل ذلك بالاعتبار انتهى وفيه نظر فان الظاهر ان اكثر الاصوليين على كون القبح دليلا على الخروج عن اللغة ومحل الفهم مشكل ولكن سواقفتهم من غير دليل يعتمد عليه اشكل مضافا الى اضطراب كلامهم فى هذا كما لا يخفى وقد يوجه كون القبح دليلا على الخروج عن اللغة فان معنى كون الاستعمال من اللغة كونه موافقا للقانون ومطابقا لوضع اهلها او رخصة ارباها ومن الظاهر البين انهما لا يتحققان مع ثبوت القبح للقطع بان بناء اللغة حقيقتها ومجازها على الحسن وعدم القبح الذى والنقص بما تقدم اليه الاشارة غير وجيه لان القبح ليس لنفس الاستعمال بل لاعتبار اخر غيره كما لا يخفى والقبح الذى يدعى كونه دليلا على الخروج من اللغة القبح الراجع الى نفس الاستعمال كاستعمال المجاز بلا علاقة لا مطلقا فتم هذا ويمكن الجمع بين كلمات جملة من الاصوليين الذين استدلوا على عدم جواز التخصيص المفروض بقبحه واجابوا عما اجاب المانع عن استثناء الاكثر بقبحه بالمنع من دلالة القبح على عدم صحة الاستعمال لغة وفيه نظر والمسئلة فى غاية الاشكال وكيف كان فلا اشكال ولا شبهة فى عدم وقوع الاستعمال المفروض فى الكتاب والسنة وفى كلام الله عز وجل ونبيه صلعم والائمة عم فان وردت رواية مشتملة عليه فلا اشكال فى لزوم طرحها حيث لم يكن تاويلها بما يرتفع معه القبح مفتاح اعلم انه قد تمسك فى النهاية والمعارج على عدم افادة المفرد المحلى باللام العموم وضعا بانه لو كان موضوعا له لجاز ان يؤكد بمؤكدات الاستغراق وقد يمنع منه لا دليل عليه لا عقلا ولا نقلا اما الاول فلانه يجوز انفكاك احد الامرين على الاخر واما الثانى فلانه لم ينقل من اهل اللغة ما يقتضى اصالة صحة التاكيد اذ التحقق الدلالة على العموم لانا نقول التلازم ثابت عقلا ونقلا اما الاول فلانا نمنع من جواز انفكاك احد الامرين على الاخر وتحقيقه ان التاكيد لا يقومه الا ما هو شئ متحصل عقلا فى كل مقام اذا تحقق شرطه والفرق بين المقامات لا يبان يكون بسببه وهو اما عقلى او نقلى والاول غير متحقق

انه لم يعلم منه ما يقتضي العرف وكذا الثاني غير متحقق على ان صحة التاكيد ليست مسئلة يرجع
فيها الى النقل فيكون موقوفة على التعويل بل هي من المسائل العقلية التي مدركها العقل كالاسناد
الى الفاعل والمفعول ونوضح المطلب والمرام ان المطالب التي يطلب تحقيقها على قسمين الاول
ما لا يتم الا بنص الغير ودلالته وتعيينه بحيث لو فرض ان الغير لو لم ينص عليه ولم يحكم به
لم يكن ذلك ثابتا وهذا مما يحتاج فيه الى النقل عن الغير فالحجة لعقل لا يستقل بادراكه
ولا يكون فيه المرجع نعم قد يتمسك به اذا ادى الى كشف قول الغير ومن هذا القبيل المسائل الشرعية
الفقهية فان المطلوب فيها في معرفة قول الشارع من حيث هو قوله ولهذا كان توقيفيا
نعم قد يستدل فيها بالعقل لكن لا لاجل انه المتبع بل لكونه وسيلة الى كشف قول الغير ونحو
المسائل اللغوية التي تتعلق بالالفاظ من حيث الاعراب والبناء والمعنى الامالة والتشديد
والتخفيف فان المطلوب فيها قول اهل اللغة ونحو المسائل اللغوية التي تتعلق بالالفاظ من حيث
الاعراب والبناء لان كل ذلك بجعلهم ووضعهم فيكون توقيفيا ومثل هذا يقبل اختلاف
اللغويين فيه ولذا ترى ان اللفظ عند طائفة هيئته وعند اخرين هيئة اخرى وبالجملة
المرجع في كل ذلك والمطلوب الاصلي هو قول الغير الثاني ما لا يحتاج فيه الى قول الغير ولا يكون
هو المقصود بالذات بل المقصود فيه معرفة ما هو الواقع ونفس الامر وهذا ليس بتوقيفي و
المدرك فيه العقل نعم قد يتمسك بالنقل في هذا المقام لكن لا لاجل كونه المقصود فيها معرفة
الواقع ونفس الامر ومنه ايضا المسائل اللغوية التي لا تتعلق بالالفاظ من حيث هي الفاظ وذلك
نحو اسناد الفعل الى الفاعل والمفعول وبيان هيئة وفائدة التقديم والتاخير المقصود فيها معرفة
الواقع وليس قول الغير فيها مطلق لانها ليست بجعله ولذا لا تختلف فيها الطوائف والامم ارباب
اللغات وبالجملة المدرك في امثال ما ذكر العقل فاذا عرفت هذا فاعلم ان صحة التاكيد و
عدمها من القسم الثاني فالمدرك فيها العقل ومن المعلوم ان العقل يحكم بالتلازم بين الامرين
المذكورين عدم الفرق بين المقامات وليس كلام اهل اللغة مناطا ولا ملتفتا اليه لا يقال
الفارق بين المقامات موجود وهو وجود التناسب اللفظي كما في جاء في العلماء كلهم وعدمه
كما في جاء في العالم كلهم لانا نقول هذا لا يصلح للفرق كما لا يخفى ولذا لو سمي رجلا بالعلماء لما
جاز ان يقول جاء في العلماء كلهم ولو سمي جماعة بالعالم وجب ان يقول جاء في العالم كلهم
كما صرح به بعض المحققين واما الثاني فلانه معلوم من الاستقراء فان الغالب في كل ما يلحق

على شيء صحة تاكيده بعمومه ومن الظاهر ان اغلب طرق النقل عن اهل اللغة الاستقراء

مفتاح اذا تعارض التخصيص والمجاز

القول في تعارض الاصول المخالفة للاصل
ودار الامر بينهما كما اذا ورد لا يجب اكرام الطوال واكرم زيدا الطويل فانه لا يمكن
العمل بظاهرهما لتنافيهما فيجب ارتكاب التاويل في احدهما وذلك يمكن باحد
وجهين احدهما تخصيص الطوال بغير زيد الطويل المامور باكرامه وثانيهما حمل
قوله اكرم على الاستحباب الذي هو معنى مجازي للامر فذهب العلامة في
النهاية والتهذيب والمبادي وابنه في شرحه وصاحب غاية البادي والمحقق
الدواني والبيضاوي في المنهاج وشارحيه العبري والاصفهاني الى اولوية التخصيص
ولعله المشهور بين الاصوليين وربما يظهر من صاحب المعالم المخالفة والتوقف
في الترجيح وهو ضعيف بل المعتمد الاول لوجوه الاول ان الظاهر اتفاق اصحابنا
عليه كما لا يخفى على من تتبع طريقتهم في مقام الاستدلال وهو حجة لان اقل ما يحصل
منه الظن وهو حجة المتفق عليه وهو حجة في نحو هذه المسائل على انا ندعي حصول العلم
منه بذلك الثاني ان ذلك ما جرت به عادة اهل اللسان كما لا يخفى فيجب الاخذ
به لظهور اتفاق علماء الاسلام على اعتبار ما جرت به عادتهم ويؤيده قوله تعالى
وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه الثالث التخصيص اغلب من المجاز فيجب ترجيحه
اما المقدمة الاولى فظاهرة ويكفي بها شاهدا ما اشتهر حتى صار مثلا ما من عام
الا وقد خص ويؤيده امران احدهما تصريح جدي قدس سره وغيره بذلك والعضدي
به في المعالم ايضا ولهذا يسمي عنه في توقفه في المسئلة وثانيهما انه اهم انه انه دون
المجاز فهو كذلك هو الغالب اما الاول فلوجوه منها ان اللفظ عند التخصيص يبقى
معتبرا في الباقي من غير احتياج الى تامل واجتهاد ولا كذلك المجاز فقد يصرف القرينة
اللفظ من المعنى الحقيقي ولا تنهض بتعيين المراد فيحصل الاجمال ومنها ان المقصود
يحصل من التخصيص على تقدير وجود القرينة الدالة عليه وعدمه اما على الاول
فظ واما على الثاني فلانا نجري اللفظ على عمومه فيندرج فيه المراد وغيره بخلاف
المجاز فانه على تقدير عدم القرينة يحمل اللفظ على حقيقته التي قد لا يكون
مقصوده فيترك المعنى المجازي مع كونه مقصودا ومنها ان المجاز يحتاج ملاحظة

العلاقة دونه كذا قيل واما الثاني فلان باب المفهوم لا يتركون ما تم اتم فائدة
غالبا فاما المقدمة الثانية فلما ثبت من لزوم الاخذ بالغالب وقد اشتهر بين الاصوليين
ان المشكوك فيه يلحق بما هو الغالب لا يقال التخصيص نوع من المجاز فكيف ترجح على مثله
لانا نقول لا بعد في ذلك مجرد الاشتراك في التسمية لا يمنع من الترجيح بل يجب المصير
اليه حيث تقوم دليل عليه كما بيناه هنا وينبغي التنبيه على امرين الاول لا فرق بين التقييد
والتخصيص فيما ذكرنا فاذا تعارض المجاز والتقييد كما في قوله اعتق رقبة اعتق رقبة
مؤمنة كان التقييد اولى ايضا والحجة فيه الوجوه المتقدمة ايضا كما لا يخفى الثاني لا يبلغ
التخصيص حدا يخرج معه اكثر افراد العام ويبقى الاقل منها فلا اشكال في رجحان المجاز
المتعارف عليه اما على القول بعدم جواز تخصيص العام الى الاقل من النصف فواضح
واما على القول بجوازه فلان مثل هذا التخصيص بالنسبة الى هذا المجاز في غاية القلة
بل لا يكاد يوجد وقد بينا ان الاخذ بما هو الاغلب عند التعارض متعين لا يقال كل من
قدم التخصيص على المجاز قدمه مطلقا ولم يفصل هذا التفصيل فهو خرق للاجماع المركب لانا نقول
هذا ممنوع بل الظاهر انصراف قول الجماعة باولوية التخصيص الى الغالب منه وهو غير
محل البحث كما لا يخفى ولا يبعد الحاق التقييد المستلزم لاخراج اكثر افراد المطلق بالتخصيص
المفروض فيترجح المجاز المتعارف عليه **مفتاح** اذا تعارض التخصيص والاضمار ودار
الامر بينهما كما في قوله اكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم فانه يجوز تخصيص العلماء بمن عدا
زيدا العالم ويجوز ايضا اضمار لفظ الوالد في لا تكرم زيدا العالم كان التخصيص اولى
اما على القول بكون المجاز خيرا من الاضمار كما عليه جماعة فواضح لانا بينا ان التخصيص
اولى من المجاز فيلزم ان يكون خيرا من الاضمار المرجوح بالنسبة الى المجاز كما لا يخفى و
اما على القول بتساوي المجاز والاضمار كما عليه جماعة اخرى فكذلك لان الاولى من
احد المتساويين اولى من الاخر ايضا واما على القول برجحان الاضمار على المجاز كما عليه
بعض فلان التخصيص اغلب والمراد به هنا الاعم من التقييد كما سبق واذا بلغ التخصيص
حدا يخرج معه اكثر الافراد فالظاهر رجحان الاضمار ويحتمل الحاق التقييد اذا كان كك
مفتاح اذا تعارض التخصيص والاشتراك ودار الامر بينهما كما في الفاظ العموم فانه
لو قيل بكونها حقيقة في العموم فقط كان اللازم ارتكاب التخصيص اذا ورد منافيه

كما هو الغالب ولو قيل بكونها مشتركة بين العموم والخصوص لم يلزم التخصيص اذا
ورد ذلك بل كان قرينة على تعيين احد معاني المشترك فكان اللازم ترجيح التخصيص
على الاشتراك كما صرح به في النهاية وهو واضح على القول برجحان التخصيص على المجاز و
برجحان المجاز على الاشتراك لانه اذا كان خيرا من المجاز وكان المجاز خيرا من الاشتراك كان
هو خيرا من الاشتراك قطعا واما على القول بالتساوي بين المجاز والاشتراك فاللازم ايضا
ترجيح التخصيص اذا كان التخصيص راجحا على المجاز لان الراجح على احد المتساويين يلزم ان يكون
راجحا على الاخر نعم يشكل الامر على القول برجحان الاشتراك على المجاز الا ان يرجح غلبة التخصيص
على الاشتراك وكيف كان فهو قول مرغوب عنه والمراد بالتخصيص هنا ايضا الاعم من التقييد
اذا كان كذلك فيه اشكال **مفتاح** اذا كان تعارض التخصيص والنقل ودار الامر بينهما كما في لفظ البيع
المعلق عليه احكام شرعية فانه يحتمل ان يكون منقولا الى معنى خاص وهو الصحيح شرعا ويحتمل ان يكون
باقيا على معناه وان ما اعتبره الشارع فيه من شروطه فيكون ما دل عليه مقيدا للاطلاق ومخصصا له
كان التخصيص اولى كما صرح به في النهاية قال لانه اجود من المجاز والمجاز اولى من النقل وهو جيد والمراد
بالتخصيص هنا ايضا الاعم من التقييد وهو يبلغ التخصيص حدا يخرج معه اكثر الافراد فلا يبعد ترجيح
النقل كما يلحق به التقييد اذا كان كذلك فيه اشكال **مفتاح** اذا تعارض التخصيص والمجاز الراجح
المساوي احتماله لاحتمال الحقيقة ودار الامر بينهما اذا ورد من الصادقين عليهم السلام نحو لا يجب اكرام العلماء
واكرم زيدا العالم وقلنا بان الوارد في اخبارهم عليهم السلام شاع استعماله في الندب بحيث صار من المجازات
الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة ففي الترجيح اشكال والتحقيق في المثال المفروض ان
يقال ان قلنا بالتوقف فيما اذا دار الامر بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح كما هو التحقيق وعليه جماعة
فلا اشكال في لزوم العمل بالعام على القول بان الشرط فيه عدم الظهور المخصص لوجود الشرط ح ولا يكون
ح دوران كما لا يخفى وان قلنا بان الشرط فيه ظهور عدم المخصص فلا يجوز العمل به في مورد الشك و
يكون الخطابان مجملين فينبغي الرجوع الى ما يقتضيه الاصول وان قلنا برجحان المجاز الراجح فيما اذا
دار الامر بين الامرين كما عليه بعض فكذلك يجب العمل بالعموم بلا اشكال لعدم وجود المعارض ح ولا
يكون ح دوران ايضا كما لا يخفى وان قلنا بتقديم الحقيقة المرجوحة فيما اذا كان دار الامر بين الامرين
كما عليه بعض فيحصل الدوران بين التخصيص والمجاز الراجح بلا اشكال وانما الاشكال في الترجيح والاظهر
اولوية المجاز ح في غاية القوة ولا يبعد ترجيحه ودعوى ارادته على القول الاول وهو القول بالتوقف

فيما اذا ورد الامرين الامرين فتامل مطلع اذا تعارض التخصيص والنسخ ودار الامر بينهما كما اذا
قال اكرم زيد العلماء ثم قال بعد مدة اكرم العلماء فانه يحتمل ان يكون قول الاخير ناسخا للقول الاول
ويحتمل ان يكون مخصصا به كان التخصيص اولى كما يظهر من المعظم والحجة فيه امران الاول ان التخصيص
اغلب من النسخ فيكون اولى منه اما الاول فكما صرح به في المعالم والفوائد والمختصر وشرحه
للعضدي واما الثاني فلانه اذا كان اغلب يكون مظنونا كما اشار اليه العضدي فقال لانه اغلب
واكثر والحاق بالاغلب اغلب على الظن كمن دخل مدينة اغلبها المسلمون فان من راه يظنه مسلما و
ان جاز خلافه انتهى فيجب الاخذ به لا يقال لا نم ان التخصيص اغلب مطلقا فيكون النسخ اغلب كما في
المثال المفروض ولهذا فهم فيه جماعة النسخ سلمنا لكن لا نم حجية الظن المستفاد من الغلبة في المقام
كما يظهر من بعض المحققين لانا نقول عدم تسليم ذلك لا وجه له والفهم العرفي المدعى ممنوع على انا نقول
كلما قدم التخصيص فنعم وكلما لم يفصل بالتفصيل خرق للاجماع المركب ومعارضته بهذا مثله لو سلمت
مدفوعة بان الترجيح مع الاول للمصير المعظم اليه فتم واما منع حجية الظن الحاصل من الغلبة فمن غاية
الضعف كما لا يخفى ولا يقال النسخ قسم من التخصيص فلا معنى لدعوى مرجوحية الظن الحاصل من الغلبة
كما اشار اليه في النهاية فقال انه في تقدير نسخ العام عن وقت العمل بالخاص يكون نسخا لا القاء
الخاص انعقد عمل به او لا وكان التخصيص في زمانه وليس تخصيص في اعيان العالم او الا من التخصيص
في ازمان الخاص لانا نقول يدفع هذا ما اشار اليه في العالم في مقام دفع ما نقلناه عن النهاية فقال
ضعفه ظاهر لان مرجوحية النسخ الى التخصيص بالمعنى المعروف لامتناع الانكار ومجرد الاشتراك
في معنى التخصيص نظرا الى المعنى الاعم لا يقتضي المساواة كيف وقد بلغ التخصيص في الشيوع والكثرة الى حد قيل
ما من عام الا وقد خص الثاني ما اشتهر به جماعة من ان التخصيص اهون من النسخ فيكون ارجح اما الاول
فلوجوه الاول انه مما صرح به في النهاية والمعالم والفوائد والمحصول والمنهاج والمختصر وشرحه للعضدي
الثاني ما اشار اليه الفاضل الشيرواني فقال وكون النسخ اهون انواع التخصيص لندرته وكونه
ابعد وجوه خلاف الظاهر الثالث ما ذكره جماعة من ان النسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه وانما هو دفع
والدفع اهون من الرفع وذلك لان دفع وقوع الشيء هو المنع من احداثه والحدوث ضعيف الامتناع
للحوادث واما الرفع فهو ابطال استدامة الشيء ومقاومته والبقاء فهو لا استغنائه عن العلة ولذا
ترى العقلاء يفرقون بين الامرين بفرق بين الرابع ما ذكره جدي قدس سره من ان النسخ مخالف
للاصل والتخصيص معا فيه فيكون الثاني اهون ولعله اشار بذلك الى ما ذكره بعض فقال لان

الباقي غير محتاج الى تاثير كمحتاج في بقاء عدم حدوث ما ينافيه ويعانده وهو الاصل بخلاف الحادث
فانه لولا الحادث لوجب له كان منفيا فكان حدثه خلاف الاصل فرفع الباقي مخالف للاصل و
عليه مبنى النسخ وتخصيص العام مبني على عدم حدوث الحادث وهو موافقه انتهى الخامس ما حكي عن
الرازي فقال في مقام ترجيح التخصيص لاحتياطهم في النسخ دون التخصيص ولهذا جوزوا التخصيص
العام بخبر الواحد دون النسخ والاصل فيه ان الخطاب بعد النسخ يصير كالباطل بخلاف التخصيص
انتهى واما الثاني فلحكم العقل بلزوم ارتكاب اقل القبيحين وارتكاب اهون المحذورين عند
التعارض وفي هذه الحجة نظر للمنع من كون التخصيص اهون بل يستفاد من المحكي في شرح الفاضل
المازندراني على الزبدة عن الزركشي خلاف ذلك حيث قال القائل ان يقول رفع الكل بعد العمل به
اهون من رفع البعض قبل العمل به والنسخ اهون بهذا الاعتبار من التخصيص انتهى واما الوجوه
المذكورة ففيها نظر في جميعها اما في الاول فبالمنع من جواز الاعتماد على الجماعة حيث لم يظهر لهم
دليل واما في الثاني فبالمنع من اقتضاء الغلبة الاهونية وله سلمنا ولكن يرجع هذا الدليل
الى الاول فلا يكون دليلا براسه فتم واما في الثالث فبالمنع من كون التخصيص دفعا فيقتضي
اهونيته كما اشار اليه الفاضل الشيرواني فقد بعد الاشارة الى هذا الوجه هو تخييل شعري لا
طائل تحته ثم قال وهو مع كونه مبنيا على اصل فاسد هو الفرق بين البقاء والحدوث بالعين و
الحاجة وقد تبين فساده في موضعه غير موثق لان رفع الباقي عن البقاء كمنع الحادث عن الحدوث
كثير الوقوع وان كانت كيفيتها متفاوتة وقد دار الكلام في دلالة اللفظ المذكور على الابد على حقيقة دلالة
العام على احدها دون الافراد دل على كون احدهما في نفسه دفعا للتضعيف والاخر الاقوى و
اما في الرابع فبما اشار اليه الفاضل المشار اليه فقال بعد الاشارة اليه ربما كان الحكم المنسوخ
خلاف الاصل فالنسخ كاشف عن انه مقيد بقيد لا يتجاوزه فوافق الاصل من هذه الجهة نعم
فيه مخالفة الاصل من الجهة التي ذكرتموها وربما كان العام حكما مخالفا للاصل فالتخصيص مخالف نعم
من هذه الجهة من ان الترجيح بهذه الاصالة غير ثابت الاعتبار في الشرع انتهى واما في الخامس
فبالمنع من كونه دليلا على الاهونية سلمنا ان التخصيص اهون ولكن نمنع كلية الكبرى وحكم العقل
فيه معلوم فتم فينبغي التنبيه على امور الاول التقييد كالتخصيص فيما ذكر بلا اشكال الثاني اذا استلزم
التخصيص خروج اكثر افراد العام ففي ترجيحه على النسخ اشكال ولعل الاقرب ترجيح النسخ ح
وهل التقييد اذا كان كذلك يكون كالتخصيص ح او لا الاقرب الثاني فترجح على النسخ الثالث اذا

تساوى التخصيص والنسخ اما بالذات او بالعرض كان اللازم الحكم ببقاء حكم الخاص في المثال
الذى فرضناه لانه قد ثبت ولم يعلم له دافع يقيني والعام لاحتمال التخصيص لا يصلح له فالاصل
بقاؤه عملا بالاستصحاب تحقيق المطلب ان الخاص قد دل على ثبوت حكم ولم يدل على استمراره وقد
عارضه العام الوارد بعده في دلالته على استمراره وذلك ولا يمكن ترجيح احد المتعارضين على
الآخر كما هو المفروض وجب التوقف ودفع اليد عن كليهما والرجوع الى الاصل وهو هنا يقتضى
استصحاب الحكم الذى دل الخاص على ثبوته اذ لا معارض له وان العام لم يعارضه وانما عارض
دلالة الخاص على الاستمرار وهو يلزم معارضة الاستصحاب ايضا وهذا مثل ما اذا علم بثبوت
حكم ودل نص على استمراره وآخر على عدم استمراره وكانا متكافئين فانه يجب الحكم باستصحاب
ذلك الحكم المعلوم ويعضد هذا اطلاق بقاء الاحكام الشرعية واستمرارها وليست هذه الغلبة
غلبة التخصيص على النسخ الذى ادعى ترجيحها على النسخ فان رجع غلبة التخصيص على النسخ فان
رجع غلبة التخصيص على النسخ الى الغلبة احد نوعى التخصيص على الآخر ولا كلام عليه بقاء الاحكام
الشرعية كما لا يخفى فتامل مفتاح اعلم انه قد يدور الامر بين تخصيص العام او تقييد المطلق وحمل
اللفظ على ابعد مجازاته كما في قوله لا صلوة الا بطهور فانه ان حملنا قوله لا صلوة على عموم
الاستغراق وجب الحمل على نفى الكمال الذى هو مجاز بعيد بالنسبة الى نفى الصحة وذلك لتعذر
الحمل على نفى الصحة لان صلوة الميت على تقدير كونها صلوة حقيقة كما هو التحقيق وصلوة فاقد
الطهورين على تقدير صحتها يصحان من دون طهور وان حملنا على نفى الصحة الذى هو اقرب المجازات
بالنسبة الى نفى الماهية وجب تخصيص العام لما عرفت وح فهل يجب ترجيح التخصيص او الحمل على
ابعد المجازات فيه اشكال والتوقف في المقام وجيه لانهما حينئذ متعارضان ولم يظهر دليل
على رجحان احدهما على الآخر فينبغى التوقف وما دل على رجحان التخصيص على المجاز لا ينفع
هنا كما لا يخفى نعم قد يقال المستفاد من طريقة القوم ترجيح التخصيص ايضا وكون ارتكاب
على ابعد المجازات بمنزلة ارتكاب اصل المجاز وفيه نظر لان القدر المسلم من طريقة القوم هو
ترجيح التخصيص على الحمل على ابعد المجازات اذا كان العام قد تخصص بغير محل التعارض ولا بعد
ح في الترجيح المذكور ولو دار الامر بين حمل العام على اقرب مجازاته وحمل المعارض له على ابعد
مجازاته والظاهر ترجيح الاخير لان تطرق التأويل في العام اكثر واما اذا كان العام لم يخصص في غير
محل التعارض فتلك الدعوى ممنوعة فتأمل واذا بلغ التخصيص حدا يخرج معه اكثر افراد العام

فالظاهر

فالظاهر ترجيح الحمل على ابعد المجازات مفتاح اذا تعارض التخصيص والتقييد ودار الامر بينهما
كما في قوله تعالى اوفوا بالعقود فانه لا شك في ان البيع الواقع به قبل تفرق المتبايعين لثبوت
خيار المجلس فاذا تفرقا وحصل الشك في بقاء الخيار عملا بالاستصحاب السليم عن المعارض
كما لا يخفى وان قلنا انه لم يخرج عن ذلك العموم بل هو مراد منه كغيره لزم تقييد اطلاق الامر
بالوفاء بغير حال التفرق كما لا يخفى ولزم ايضا الحكم بارتفاع الخيار في مورد الشك عملا باطلاق
اللفظ السالم عن المعارض فان الاستصحاب لا يصلح لمعارضته فان الاستصحاب من الاصول
التعبدية على المختار والاطلاق من الادلة الاجتهادية وقد تقرر ان الاصول التعبدية لا تصلح
لمعارضة الاجتهادية لانها اقوى لكشفها عن الواقع دون الاستصحاب فلا يبعد ح ترجيح التقييد
لان دلالة الاطلاق على العموم اضعف من دلالة اللفظ الموضوع له عليه وصرف التأويل الى الا
ادنى واحرى فلذلك يتفرع على هذا الاصل في مقام الشك في كون الخيار على الفور او التراخي في البيع و
نحوه من العقود الفورية لا يبقى تقييد الاطلاق بالنسبة الى الخارج من افراد العام وابقائه على حاله
بالنسبة الى غيره من سائر الافراد ويكون من قبيل استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي وهو ان
لم يكن ممتنعا فلا اقل من كونه في غاية المرجوحية ولا شك ان الترجيح اولى منه بمراتب فتعين
ترجيحه لانا نقول ذلك ممنوع بل هذا التقييد كسائر التقييدات كما لا يخفى فيكون ابعد ثم انه لو قلنا
بتساوى التخصيص والتقييد وعدم ترجيح احدهما على الآخر فلا اشكال في الرجوع الى الاستصحاب
ما ثبت او لا فيكون الاصل في الخيار المشكوك في ثبوته التراخي وقد عرفت والذى دام ظله العالي
المحقق الثانى بالاستصحاب في امثال المقام ولعل بنائه على ما ذكرناه من التساوى بين الامرين
ويمكن ان يكون بنائه على ترجيح التخصيص ايضا مفتاح اذا دار الامر بين التخصيص واستعمال
اللفظ المشترك في معانيه او استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه فلا اشكال في ترجيح التخصيص اما
على القول بامتناع الامرين الاخيرين فواضح واما على القول بجوازهما فلكونهما في غاية الندرة
وما من شانه ذلك لا يصار اليه في مقام المعارضة والتقييد هنا كالتخصيص فيما ذكر
قطعا واذا دار الامر بين الاخيرين فالتخصيص المستلزم لاخراج اكثر افراد العام في الترجيح
اشكال لندرة الامرين في الغاية ووجود القول بامتناعهما وليس التقييد الذى هو كذلك كالتخصيص
لتخصيص المفروض على الاقرب مفتاح اذا دار الامر بين المجاز والنقل وذلك فيما اذا كان للفظ
معنى حقيقى لغة واستعمل في معنى آخر وشك في كونه بطريق المجاز او النقل كلفظ الصلوة فانه

في اللغة بمعنى الدعاء واستعمل في زمان الشارع في الاركان المخصوصة ولم يعلم انه بطريق المجاز او
بطريق النقل والثمرة فظهر فيما اذا اطلق المستعمل في المعنى الاخر ثانيا مجردا عن القرينة فان حكمنا
بان ذلك الاستعمال بطريق المجاز كان اللازم حمل هذا الاطلاق على المعنى اللغوي وان حكمنا انه
بطريق النقل كان اللازم الحمل على المستعمل فيه ثانيا الاقرب عندي ترجيح المجاز على النقل وفاقا للعلامة
وكل من رجح الاشتراك على النقل مع ترجيحهم المجاز على الاشتراك لانهما وان كانا على خلاف الاصل
الا ان المجاز اكثر وقوعا وكلما كان اكثر كان بالترجيح اولى اما انه اكثر فواضح كيف لا وقد
ادعى جماعة اكثر اللغات مجازات واما ان الغلبة تفيد الترجيح فلانها مفيدة للظن وكلما هو
كذلك اقتضى الترجيح والا لانسد طريق الاستفادة من طريق اللغات وهو واضح ومع هذا فالظاهر
انه مما لا اختلاف فيه بين الاصوليين وقد يقال ان الغالب فيما يحتمل فيه المجاز والنقل كثرة استعمال
اللفظ فيه ومنه الاركان المخصوصة المستعمل فيها لفظ الصلوة المحتملة لكونها معنى ثانويا
له ومعنى مجازيا لان استعمال لفظ الصلوة فيها في زمان الشارع كثيرا فاذن ينبغي ترجيح النقل لان
المجاز يستلزم كثرة القرائن او تعددها والاصل عدم كل واحد منهما فاللازم عليه ارتكاب كثير
من مخالفة الاصل واما النقل فان اللازم عليه ليس الا ارتكاب مخالفة الاصل مرة واحدة ولا
شك ان الامر اذا دار بين ما يلزم مخالفة الاصل مرارا وبين ما يلزم مخالفته مرة كان ترجيح الاخير اولى
ولذا ذهب بعض افاضل العصر على ما حكي عنه الى القول بثبوت الحقيقة الشرعية هذا ويؤيد النقل
ما يترتب عليه من الفائدة من عدم الاخلال بالفهم لان الدلالة على المعنى فيه مناطها الوضع وهو
لا يختلف بالوضوح والخفاء فلا يحصل الاخلال بالفهم واما المجاز فانها فيه مناطها بالقرينة وهي تختلف
وضوحا وخفاء فيحصل الاخلال به وقد يجاب بان الظن المستفاد من غلبة المجاز لا يعارضها شيء
مما ذكرتم على انا لا نم ان كثرة الاستعمال في المعنى المحتمل لكونه حقيقة ثانوية ومجازا مستلزمة
لكثرة القرائن على تقدير كونه مجازا لامكان الاكتفاء بقرينة واحدة دالة على ان تلك الاستعمالات
يراد المعنى المجازي ومن هنا اندفع ما ذهب اليه بعض المعاصرين لان استعمال الشارع لفظ
الصلوة مثلا في المعنى الشرعي وان كان كثيرا لكن يحتمل لكونه لقرينة واحدة على الطريقة المجازية
فلا يلزم ارتكاب مخالفة الاصل مرارا على تقديرها حتى يجب مرجوحيتها بالنسبة الى النقل ولو لم يعلم
سلمنا لزوم ارتكاب مخالفة الاصل مرارا على تقديرها لكن نقول هذا انما هو لو جب مرجوحية
بالنسبة الى النقل لو لم يعلم بكثرة استعمال لفظ الصلوة في المعنى اللغوي في زمن الشارع واما مع

العلم به

العلم به فلا يلزم ارتكاب مخالفة الاصل مرارا على التقديرين فيبقى اصالة عدم النقل في زمان
سليمة عن المعارض وقد يقال يمنع لزوم ذلك على تقدير النقل لجواز كون الاستعمال في المعنى
اللغوي قبل صيرورته منقولا وعليه لا يلزم ارتكاب مخالفة الاصل مرارا قطعا ولا كان الامر
على تقدير المجاز للزوم ذلك لا محالة وقد يجاب بان فيما ذكر اعتراف بان زمان الشارع منقسم
الى قسمين قسم لم يتحقق فيه وقسم تحقق فيه النقل وعلى هذا تسقط فائدة القول بثبوت الحقيقة
الشرعية غالبا لان الشارع اذا اطلق لفظ الصلوة لم يعلم بانه كان في زمان عدم النقل المستلزم
يحمل على المعنى اللغوي او في زمان النقل المستلزم لحمله على المعنى الشرعي ومع الاحتمال لا يجوز دعوى
الحمل على الاخير وقد يرد بانه يجب الحكم بانه صدر في زمان النقل لاصالة تاخر الحادث وفيه نظر
نعم يمكن تقوية مذهب بعض المعاصرين باشتهاره بين العلماء وبحكاية الاجماع عليه وبان المعاني
الشرعية في زمان الشارع كانت محتاجة الى التعبير عنها وهو مقتضى للوضع عادة وكيف كان فا
لتحقيق ان المجاز مقدم على النقل عند التعارض واما تاييد النقل بما تقدم اليه الاشارة فمعارض
بما ذكره العلامة في يب في مقام الاستدلال على ترجيح المجاز فقال المجاز اولى من النقل لتوقف
النقل على اتفاق اهل اللسان عليه بخلاف المجاز ولاصالة بقاء المعنى اللغوي وعدم هجره وبقاء
مجازيته المعنى المبحوث عنه مفتاح اذا دار الامر بين المجاز والاضمار كما في قوله تعالى واسئل القرية
فانه يحتمل ارادة الاهل من القرية مجازا واضمار لفظ الاهل فالمعتمد عندي ترجيح المجاز لغلبته و
تقدم انها تفيد الترجيح وعلى هذا يندفع القول بترجيح الاضمار كما عليه بعض والقول بالتساوي
كما عليه العلامة في يب واما ما احتج به للاول من كون الاضمار من محاسن الكلام دون المجاز ومن
احتياج المجاز الى الوضع والعلاقة دون الاضمار فضعفه ظاهر كضعف ما استدل به في يب على
التساوي بينهما من احتياج كليهما الى القرينة صارفة والانصاف ان المسئلة عريقة البتة عن
الاشكال مفتاح اذا دار الامر بين الاضمار والنقل كما في قوله تعالى حرم الربوا فانه يحتمل ان تكون
الربا باقيا على حقيقته اللغوية وهي مطلق الزيادة واضمار اصل العقد فصرح العلامة في يب باولوية الاضمار
على النقل واحتج عليه بتوقف النقل على اتفاق اهل اللسان عليه بخلاف الاضمار وفيه نظر
ولو قيل بترجيح النقل لكثرته لم يكن بعيدا الا اني لم اعثر على قائل به مفتاح اذا دار الامر بين الاضمار
والاشتراك كما في قوله تعالى واسئل القرية فانه يحتمل اضمار لفظ الاهل ويحتمل اشتراك لفظ
القرية بين الحال والمحل فصرح في يب بترجيح الاضمار لكونه اكثر فائدة واقل مفسدة لان من باب

الايجاز الذى هو من محاسن الكلام ولاشتماله الاحتمال معه غالبا لتعين الغير اما
لو حقق من الاشتراك او لتبادره ولو قيل باصالة اضمارها وجميع الوجوه فليس
له اجمال بالذات اصلا كما لا يخفى وليس كذلك المشترك فيكون ذلك اولى بالترجيح
لان كثرة الفائدة امارة الغلبة وهى امارة الرجحان وفيه نظر بل المسئلة غير خالية
من الاشكال من امكان دعوى عليه المشترك حتى ان جماعة من الاصوليين
جعلوه اولى من المجاز ومن انه لم يظهر لنا لزوما بترجيح المشترك لا يقال للقائل ترجيحه
على المجاز ترجيحه على الاضمار لانا نقول هذا غير معلوم وانما هو استنباط قول من
قول اخر فلا يلتفت اليه فتأمل **مفتاح** اذا دار الامر بين النقل والاشتراك كما فى قوله
عم الطواف بالبيت صلوة فانه يحتمل ان يكون لفظ الصلوة منقولا الى المعنى الشرعى
فيجب الطهارة فى الطواف قضاء لحق المشابهة ويحتمل ان يكون مشتركا بين المعنى
اللغوى والشرعى فلا يجب فيه الطهارة لاحتمال ارادة المعنى اللغوى الغير المشترط
بالطهارة كما يحتمل ارادة المعنى الشرعى المشترط بها فيكون مجملا لتساوى الاحتمالين
فاختلف فيه الاصوليين على قولين الاول ان الاشتراك اولى وهو للعلامة فى النهاية
ويحكى عن بعض الثانى النقل اولى وهو للعلامة فى التهذيب والمبادى والسيد عميد الدين
وصاحب غاية البادى والبيضاوى والاصفهانى والمحكى عن الرازى وهذا القول
لا يخ عن قوة المصير المعظم اليه ولامكان دعوى اغلبية النقل واما دعوى الاشتراك
فضعيف جدا لا يقال قد اتفق كثير من المحققين النقل دون الاشتراك فيكون هو اولى
بالترجيح لانا نقول لا نم ان مجرد ذلك يفيد الاولوية سلمنا ولكن نقول ان اريد
ان اكثر المحققين انكروا مطلق النقل فهو ممنوع بل الظ اتفاق المحققين على وجود النقل
فى الجملة وليس كذلك الاشتراك فان المانع من وجوده موجود فاذن يلزم على ما ذكرت
ترجيح النقل وان اريد ان اكثر المحققين انكروا النقل فى لفظ الصلوة المفروض فى
زمان الشارع فهو مم ايضا بل الظ مصير اكثرهم الى ثبوته سلمنا ولكن نقول لم نجد قائلا
باشتراك اللفظ المذكور بين معناه اللغوى ومعناه الشرعية فى زمن الشارع سلمنا
ولكن غاية ما يلزم ترجيح فى هذا المثال وهو لا يفيد امرا كليا فان قلت لا قائل
بالفصل بين المثال وغيره فكل من رجح الاشتراك هنا رجحه مط قلنا ذلك غير معلوم

ومع ذلك

ومع ذلك فهو معارض بصيرورة مشهورة مصير اكثر المحققين الى النقل دون الاشتراك
كما فى لفظ الصلوة فى زمن المتشرعة فان الاكثر صاروا الى نقله الى المعنى الشرعى
فى هذا الزمان فانه يلزم بمقتضى ما ذكرت ترجيح النقل ح ولا قائل بالفصل وحيث
حصلت المعارضة وجب الترجيح ومن الظ ان الترجيح مع الاخير ولا يقال النقل يتوقف
على نسخ الوضع الاول ولا كذلك المشترك فهو يوافق اصالة بقاء الوضع والنقل يخالفه
ولا شك ان ما يوافق الاصل اولى مما يخالفه لانا نقول الاولى لا نم افادة ذلك الاولوية
ومع ذلك فهو معارض بتوقف المشترك فى افادة المراد على القرينة دون النقل
لان وجود القرينة خلاف الاصل فتأمل ولا يقال المشترك مع عدم القرينة يتوقف فيه
ويؤخذ بالاحتياط ومعها لا يشتبه المقصود ولا كذلك النقل فانه مع عدم القرينة يحمل
على المعنى الاول بتوهم عدم النقل فيكون الاول اولى لانا نقول ذلك لا يفيد الاولوية
ومع ذلك فالاشتراك مع عدم القرينة يلزمه الاجمال وليس النقل كذلك فان الاجمال
فيه ومن الظ ان مفسدة الاجمال اعظم مما ذكر ولا يقال قد يحصل مفاسد الاشتراك
فى النقل فينضم على مفاسده الاصلية مفاسد اخر وذلك اذا توهم الاشتراك ولا عكس
لانا نقول ذلك لا يفيد الاولوية ومع ذلك فيمكن العكس فتأمل **مفتاح** اذا دار الامر
بين المجاز والاشتراك كما اذا استعمل لفظ فى معنيين وعلم انه حقيقة فى احدهما وشك
فى انه فى الاخر حقيقة او لا كصيغة افعل فانها حقيقة فى الوجوب قطعا ولكن لم
يعلم انها مجاز فى الندب الذى استعملت فيه او حقيقة فان كانت حقيقة فيه كان
اللفظ مشتركا ويجب التوقف عند اطلاقه والا كان مجازا لا يجوز حمل اللفظ عليه
الا بالقرينة فاختلف فيه الاصوليون فالظاهر من السيدين المرتضى وابن زهرة ترجيح
الاشتراك ولذا حكموا باشتراك الكثير من الالفاظ وحكاه الشهيد الثانى فى كتابه
عن جماعة فانه قال فى جملة كلام له لا نم اولوية المجاز على الاشتراك بل قد قال جمع
من المحققين باولوية الاشتراك وذهب الاكثر كالمحقق والعلامة وفخر الاسلام
والسيد عميد الدين والفاضل البهائى وصاحب المعالم وصاحب غاية البادى وابن
الحاجب والعضدى والبيضاوى الى ترجيح المجاز للاولين وجوه الاول ان الاشتراك
اكثر واغلب فيكون ارجح اما الاول فلان الكلمة اسم وفعل وحرف والحروف كلها مشتركة

كما يشهد به كتب النحو وكذا الافعال فان الماضي والمضارع مشتركان بين الاخبار والانشاء
والاخبار اذا كان خبرا يكون مشتركا بين الحال والاستقبال والامر مشترك بين الوجوب
وغيره واما الاسماء فان الاشتراك فيها كثير على ما يشهد به تتبع اللغة فاذا ضم اليها الافعال
والحروف غلب الاشتراك على الافراد وبعضهم ما ذكرنا تمسك به بعض على رجحان الاشتراك
فقال ان الالفاظ اسماؤها وافعالها وحروفها باسرها مشترك فانه ما من لفظ
الا وهو مشترك بين معناه الذي وضع له وبين نفس اللفظ وهو بهذا الاعتبار اسم و
ان كان فعلا او حرفا على ما قال النحاة في نحو قولهم من حرف جر وضرب فعل ماض ان
من وضرب اسمان لهذين اللفظين اللذين هما فعل وحرف واما الثاني فلان البناء
في المسائل اللغوية في غالبها على الظن لتعذر حصول العلم ولاتفاق العلماء قديما و
حديثا ولانه لو كان اللازم تحصيل العلم لاشتهر لانه مما يتوقف الدواعي عليه وبطلان
اللازم واضح والظن الذي يحصل فيها لا يكون من جهة الغلبة فلا بد من ان يكون معتبرا
وفيه نظر للمنع من المقدمة الاولى بل التحقيق ان المجاز اكثر واغلب وقوعا لتصريح اكثر
المحققين بذلك ولذا صاروا الى رجحانه على الاشتراك على ان جماعة منهم ابن جني صرح
بان اكثر اللغات مجازات لشهادة الاستقراء بذلك كما اشار اليه السيد الاستاد
قدس سره فقال ان اكثر الالفاظ المستعملة في المعاني المتعددة مجاز فيما عدا واحد منها
وما هو حقيقة في اكثر من معنى واحد منها قليل بالنسبة الى ذلك القبيل نسبة اليه كما صرح
به المحققون وشهد له تتبع اللغة والاستعمالات الواردة ومتى كان المجاز غالبا تعين الحمل
عليه لان المشكوك فيه يلحق بالاعم الاغلب ويلحق به ثم اجاب عما احتج به على غلبة الاشتراك
بما لا مزيد عليه فقال واما من الثاني فبما ذكره في النهاية من ان الاصل في الكلام الاسماء و
الاشتراك فيه قليل والحروف كلها مشتركة كما يشهد به كتب النحو فيها نادر واشتراك الافعال
والحروف لا يجدي نفعا مع ذلك ويمكن الجواب ايضا بمنع الاشتراك الافعال والحروف
قوله والحروف كلها مشتركة كما يشهد به كتب النحو قلنا كتب النحو انما تشهد بتعدد معاني
الحروف وهو لا يدل على الاشتراك الا اذا قلنا بترجيحه على المجاز وفي البناء عليه هاهنا دور
ظاهر والظاهر ان الحروف باسرها حقايق في معانيها المعروفة التي تغلب استعمالها فيها
فالباء للالصاق ومن للابتداء والى للانتهاء وفي للظرفية والواو للجمع واو للتفريق وهكذا

ساير الحروف

ساير الحروف فانها وان استعملت في معان متعددة الا ان المعنى الحقيقي منها واحد وهو
معناها المعروف الذي وضع له اللفظ بالاتفاق والباقي مجازات لتبادره وعدم تبادرها وقلة
استعمالها فيها ووقوع الخلاف بين ائمة اللغة في ثبوت اكثرها كما يشهد به تتبع كتب النحو
وغيرها قوله وكذا الافعال فان الماضي والمستقبل مشتركان بين الخبر والدعاء والمضارع
مشترك بين الحال والاستقبال والامر مشترك بين الوجوب والندب قلنا لا نم شيئا من
ذلك اما الماضي والمستقبل وان استعملا في الخبر والدعاء الا انهما حقيقتان في الخبر مجازان في الدعاء
باطباق ائمة اللغة ولان المتبادر منهما عند الاطلاق هو الخبر وفهم الدعاء منهما موقوف
على القرينة قطعا ودعوى الاشتراك في مثل ذلك مكابرة بينة واما المضارع فقد وقع الخلاف
في انه مشترك بين الحال والاستقبال او حقيقة في احدهما مجاز في الاخر والاشتراك هو
مذهب البعض ولا حجة فيه وقد ذهب جماعة من محققي النحاة الشيخ الرضي طاب ثراه
الى انه حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال قال لانه اذا خلا عن القراين لم يحمل الا على الحال ولا
يصرف الى الاستقبال الا بقرينة وهذا شان الحقيقة والمجاز وايضا من المناسب ان يكون للحال صيغة
خاصة كما للاخيرين وقيل هو حقيقة في الاستقبال مجاز في الحال لخفاء الحال حتى اختلف
العقلاء فيه فقال الحكماء ان الحال ليس بزمان موجود بل هو فصل بين الزمانين ولو كان زمانا
بل هو جزء حقيقي الان من الزمان مع الان سواء كان الان زمانا او الحد المشترك بين الزمانين
ومن ثم يقولون ان يصلي حال مع ان بعض صلوته في قولك يصلي حالا مع ان بعض صلوته ماض وبعضها
باق فجعلوا الصلوة الواقعة في الانات الكثيرة المتتالية واقعة في الحال وبالجملة الامر في المضارع
ملتبس والحال فيه مشتبه وليس الاشتراك فيه متفقا عليه ولا له دليل واضح ولا حجة الا الجمع
عليه او امر ثابت بالدليل ولو كان القائل باشتراك المضارع بين الحال والاستقبال ممن قال
بترجيح الاشتراك على المجاز ويبتني الامر في هذا الفرع على ما تقرر عنده من حكم الاصل فلو بني
الحكم في الاصل على ثبوت الاشتراك في الفرع المذكور كان فيه دور واضح واما الامر فالحال فيه
اظهر من ان يخفى فان الخلاف في مدلوله في غاية الظهور والجلاء والقول بالوجوب فيه هو
المشهور بين الاصوليين والفقهاء والقول بالاشتراك فيه نادر جدا ومستنده ليس الا دعوى
الاشتراك على المجاز فالبناء عليه هاهنا يستلزم ثم انا لو سلمنا اشتراك جميع الافعال والحروف
فذلك لا يقتضي غلبة الاشتراك على المجاز ولا صيرورتها بسبب رجحانه عليه وانما يقتضي غلبته على الانفراد

واللازم منه رجحانه بالقياس اليه دون المجاز ثم قال قدس سره فى مقام دفع ما تمسك به بعض
على رجحان الاشتراك على المجاز المتقدم اليه الاشارة والجواب عن ذلك نعلم مما سبق فان
هذا انما يقتضى عموم الاشتراك وشموله لجميع الالفاظ والمقصود بيان غلبة الاشتراك على
المجاز وليس فيما ذكره دلالة على ذلك اذ لا يعلم من اشتراك الالفاظ كلها بين معنيين فى اى
ان المعانى التى صارت الالفاظ بالقياس اليها مشتركة اكثر من المعانى التى هى بالقياس
اليها مجازات فانه لو فرض ان المعانى المجازية اكثر لم يكن فى ذلك منافاة لعموم الاشتراك
واحاطته بجميع الالفاظ ويمكن الجواب ايضا بمنع كون الالفاظ حقائق فى انفسها فان الثابت
هو الاستعمال وهو اعم من الحقيقة والمجاز الا ان يبنى على رجحان الاشتراك على المجاز ويرجع الدور
فيلزم الدور فان قيل المجاز يلزمه العلاقة ولا علاقة بين اللفظ والمعنى قلنا العلاقة بينهما
متحققة فان اللفظ دال على المعنى فلو استعمل واريد منه اللفظ كان استعمالا للفظ المدلول
فى الدال فان قيل ان علاقات المجاز محصورة وليس هذه منها قلنا لا نم الحصر فان قيل الضابط
تحقق الارتباط وحصول مفهوم العلاقة قد سلمنا لكن لا يقول المحاورة فى المثال الذى يعمل فى مثل هذا
اذ لا ريب فى مقارنة اللفظ للمعنى بحسب التصور وكذا السببية والمسببية فان اللفظ سبب لحصول
المعنى فى الذهن والمعنى مسبب عنه فلو استعمل كان استعمالا للفظ السبب فى السبب واستعمالا
للموضوع لاحد المتجاورين فى الخيال فى الآخر ويدل على ان اللفظ مجاز فى نفسه لا حقيقة تبادر
المعنى من اللفظ عند الاطلاق دون اللفظ اذ لا ريب فى ان المفهوم من لفظ زيد عند الاطلاق هو
الذات المعينة وانما يفهم منه اللفظ اعنى زيد بواسطة القرائن وتبادر الغير وتوقف الفهم
على القرينة من دلائل المجاز سلمنا ان اللفظ موضوع لنفسه ايضا لكن ذلك لا يقتضى الاشتراك
حتى يلزم رجحانه على المجاز فان الاشتراك من صفات اللفظ بالقياس الى المعنى ما يقتضيه تقسيم
بالنظر الى المعنى الى متحد المعنى ومتعدد المعنى وتقسيم متعدد المعنى الى المشترك والحقيقة
والمجاز وغيرها وحمل المعنى فى كلامهم على ما يتناول اللفظ وتحقيق انه لا ريب فى ان نحو الكلمة
والكلام والجملة والاسم والفعل والحرف والقول واللفظ وغيرها مما لا يخفى موضوع للالفاظ
دون المعانى فحمل المعنى فى كلامهم على ما يعم اللفظ لا بد منه ولا مفر عنه وايضا فالمعنى ما
يقصد من اللفظ ولا شك فى انه يعم اللفظ فالاولى ان يقال ان الظاهر من المعنى ما يغاير اللفظ
بالذات ولو كان لفظا فيدخل اللفظ الموضوع للفظ آخر كالالفاظ المذكورة ويخرج اللفظ

الموضوع لنفسه لانتفاء التغاير بالذات وان حصل بالاعتبار سلمنا ثبوت الاشتراك فى اللفظ
بواسطة وضعه للمعنى ولنفسه لكن مقتضى ذلك ترجيح الاشتراك بالمعنى الاعم الشامل لا
يحصل من وضع اللفظ وهو خلاف المدعى فان المقصود ترجيح الاشتراك المسبب عن وضع
اللفظ لما يغايره خاصة حاول عليه الدليل وهو رجحان الاشتراك بالمعنى الاعم غير المدعى
والمدعى وهو رجحان الاشتراك بالمعنى الاخص الحاصل من الوضع للمعنى المغاير لا يدل
عليه الدليل المذكور والحاصل ان الغلبة الاشتراك ان اقتضت الرجحان فانما تقتضيه
على الوجه الذى تحقق فيه الغلبة ان عاما فعام وان خاصا فخاص والوجه الذى به تحقق الغلبة
ههنا اعم اللفظ والمعنى فينبغى ان يكون اللازم منه كذلك ولا ريب فى كونه خلاف المقصود انتهى
كلامه علا الله تعالى فى الخلد مقامه الثانى ان للاشتراك فوائد لم توجد فى المجاز وللمجاز مفاسد
لا توجد فى الاشتراك فكان الاول اولى بالترجيح اما فوائد الاشتراك فمنها ان المشترك مطرد
لكونه حقيقة فلا يضطرب بخلاف المجاز فانه قد لا يطرد ومنها انه يصح منه الاشتقاق بالمعنيين فيتسع
الكلام ويحصل الفائدة المطلوبة فى المجاز بخلاف المجاز فانه لا يصح التجوز عنه ومنها ان المشترك
يتعين احد معنييه مع تعذر الآخر بخلاف المجاز فانه قد لا يتعين بتعذر الحقيقة ومنها ان الفهم
مع الاشتراك يحصل بادنى القرائن وفى المجاز لا بد من قرينة قوية تعادل اصالة الحقيقة وتزيد
عليه واما مفاسد المجاز فمنها ان المجاز يفضى الى الخطاء مع ارادة فيتوقف على القرينة الدالة عليه
والوضعين والعلاقة والاشتراك لا يتوقف على جميع ذلك ومنها ان المجاز يفضى الى الخطاء مع
ارادته وانتفاء القرينة الدالة عليه او خفائها على السامع فانه يحمله على الحقيقة كما هو الاصل فيقع
فى الخطاء بخلاف المشترك فان السامع مع القرينة يحمله على ما تعينه وبدونها يتوقف فى الحمل فلا
يقع فى الخطاء وان فاته المطلوب ومنها ان المجاز مخالف للظاهر بخلاف المشترك فانه لا مخالفة له ولا
شاركه فى الاحتياج الى القرينة فى الجملة وان الاحتياج فيه لاجل التعيين وفى المجاز لاجل الدلالة
لا يقال هذا معارض بمثله فان للمجاز فوائد لا توجد فى الاشتراك وفى الاشتراك مفاسد لا توجد
فى المجاز اما فوائد المجاز فمنها انه قد يكون ابلغ فان اشتعل الرأس شيبا ابلغ من شبت ومنها انه
قد يكون اوفق للطبع لثقل فى الحقيقة كالخنفقيق للداهية ولعذوبة فى المجاز كالروضة للمقبرة
واما المقام لزيادة بيان كالاسد للشجاع لكونه بمنزلة دعوى الشىء ببينة وبرهان او تعظيم كا
لشمس للشريف او للتحقير كالكلب للخسيس ومنها انه يتوصل به الى انواع البديع كالسجع فى نحو حمار

توتار بخلاف بليد وتار والمطابقة كما في قوله كلما تم قلبي في هواها الحب في معنى ولو قلت اذا دم
هواي تاب والجناس في مثل سبع سباع ولو قلت سبع سبعان لم يكن جناس واما مفاسد
الاشتراك فمنها انه يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز فانه مع القرينة يحمل عليه و
بدونها يحمل على الحقيقة ومنها انه يؤدي الى مستبعد او نقيض وذلك اذا كان اللفظ موضوعا
للضدين او النقيضين كالجون للابيض والاسود والقرء للطهر والحيض فانه اذا اطلق واريد
به احد المعنيين وفهم الاخر بتخيل قرينة فقد فهم ما هو في غاية البعد من المراد بخلاف المجاز
فانه لو خفي قرينة فهم ضد المراد منه لا يؤدي الى مستبعد لان العلاقة شرط فيه ومنها انه يحتاج
الى قرينتين بحسب معنييه بخلاف المجاز فانه يكفي فيه قرينة واحدة لانا نقول لما ذكرتموه في مقا
الاحتمال المعارضة لنا فان ما ذكر من فوائد المجاز لا تختص بالمجاز بل هي مشتركة بينه وبين المشترك
فقد يكون ابلغ اذا اقتضى المقام الاجمال كقولك اشتريت العين دون ان تقول الذهب وقد يكون
اوفق كالليث الغضنفر والعناكب وقد يحصل به المطابقة والمجانسة وغيرهما من الحسنات و
اذا اشتركت فوائد المجاز بينه وبين الاشتراك فلا يصلح ترجيح الاشتراك لا اختصاصه بفوائد
زائدة لا توجد في المجاز واما مفاسد الاشتراك فمعارضة بمفاسد المجاز فلا يمكن ترجيح
المجاز من هذه الجهة وفي هذه الحجة نظر لما اشار اليه السيد الاستاد قدس سره فقال في مقام
الجواب عنها واما عن الثالث فبانه وان كان مقصود رجحان الاشتراك على المجاز بوجدان
الفوائد وفقدان المفاسد من حيث ان الامر الذي يكثر فائدته ويقل مفسدة نعم وجوده و
يكثر وروده فيغلب على الناس كل ما يكثر مفسدته فائدته ويتوجه عليه بعد التسليم ان كثرة الفائدة
وقلة المفسدة مظنة الغلبة وفي كلام المجيب والاكثر ان ذلك انما ينفع مع اشتباه الغلبة اما
مع العلم بانتفائها كما في المشترك فلا لجرى المظنة ان الحكم لحصولها كما في المجاز لا يقدح انتفا
المظنة اذ لا اثر للمظنة مع انتفاء المئنة ولا لانتفاء المظنة مع تحقق المئنة وان كان المقصود
رجحان الاشتراك بنفس رجحان الفوائد وفقدان المفاسد مع قطع النظر عن اقتضائهما
الغلبة فيتوجه عليه بعد تسليم جواز التعويل على مثل هذا الترجيح ان ذلك انما يصح لو لم يعا[رضه]
غلبة المجاز فان الظن الحاصل من الاولوية ليس في مرتبة الظن الحاصل من الغلبة وكثرة الوقوع
الا ترى من راى شخصا في موضع يكثر فيه الجاهل ويقل العالم فانه يظن انه جاهل لكثرته
وغلبته ولا يظن انه عالم لرجحانه واولويته وكذا قيل واعترض عليه بان الامر ههنا بالعكس اذ

كثرة الفائدة توجب العدل بالاعتبار لكون الواضع حكيما يمتنع منه العدول من الراجح
الى المرجوح واما اكثرية الوقوع فلا تفيد الا الظن والفرق بين ما نحن فيه ومثال العالم
والجاهل ظاهر فان الاولوية في العالم اولوية ولمية في الاولوية المقصودة ههنا اولوية
الحمل والصدق وبعد الاصوب ان يقال ان بعد تحقق اكثرية الوقوع يعلم ان الاشتراك ليس
باكثر فائدة من المجاز والا لكان ذلك هو الاكثر وقوعا وح فلا اعتبار بما ذكر من الوجوه
بل انما العبرة بما يقتضيه اكثرية الوقوع اشهى الثالث ان اللفظ قد استعمل في المعنى المحتمل
كونه حقيقة ومجازا ولم يقم دليل على المجازية فيجب ان يكون حقيقة لان الاصل في الاستعمال
الحقيقة وفيه نظر لمنع من الدلالة الاستعمال على الحقيقة سلمنا ولكن يعارضه ما سيأتي من
الادلة الدالة على رجحان المجاز على الاشتراك وهي اقوى فيكون اولى بالترجيح وللاخرين ايضا
وجوه الاول غلبة المجاز على الاشتراك كما تقدم اليه الاشارة الثاني ان الغرض الاصلي والمقصود
الاهم من الوضع ليس الا دلالة اللفظ بنفسه على المعنى المراد فان الدلالة بواسطة القرينة متحققة
في المجاز والدلالة على وجه الارادة لا يتوقف عليها فائدة تفيدها وهذا الغرض لا يتاتى مع
تعدد الوضع فان الاشتراك يخل بالفهم ويحوج الى نصب القرينة ولذا ترى ان الاصل في كل
لغة والاساس الذي يبتني عليه الفهم والتفهيم فيها على الوضع للمعنى الواحد ولا يجوز الخروج
من ذلك الا بدليل الثالث اصالة عدم الوضع للمعنى المشكوك في كونه حقيقة ومجازا ولا
يمكن المعارضة باصالة عدم كون الاستعمال فيه بالقرينة ولا باصالة عدم كونه بالعلاقة اما
اولا فلان القرينة في محل النزاع لازمة على كل ولا يمكن نفيها بوجه فان القرينة اللفظ مترددة
وبين ان يكون مشتركا بين المعنيين او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر فلا ريب في ان استعماله
في المعنى المتردد بين حقيقته ومجازه والمشترك للحقيقة والمجاز يحتاج الى نصب قرينة اما اذا كان مجازا
فظاهر واما اذا كان حقيقة فلان المفروض ان اللفظ مشترك بينه وبين غيره والمشترك في
تعيين ارادة احد معنييه الا بالقرينة وان كان حقيقة ومع ذلك فكيف يتمسك بالاصل في
نفي القرينة فان قيل المنفي في اصل القرينة مترددة بين انها قرينة الدلالة او قرينة التعيين
ولا يتعين احدهما الا بدليل والترجيح باعتبار الاصل يحقق المخالفة فيهما معا ولا يتعين ما
هو المفروض على انه قبل الاصل عدم حصول الدلالة بمجرد اللفظ وان الثابت ليس الا دلالة
مع القرينة ثم يتجه على مذهب السيد من ان المشترك يحمل على معانيه حيث لا قرينة ولكن اكثر

المحققين على الظاهر على خلاف واما الثاني فلان العلاقة ايضا لا بد منها في محل النزاع و
الا لوجب القطع بالحقيقة لفقد شرط المجاز فان قيل لا يكفي في المجاز وجود العلاقة بل
لا بد من اعتبارها في الاستعمال والالتفات اليها والاصل عدم ذلك قلنا الكلام هنا في
اصل المصحح من وضع او علاقة ولا ريب في تحقق الثاني دون الاول فيصح نفيه بالاصل
واما الالتفات الى المصحح فذلك امر لازم على كل حال اذ كما يجب الالتفات الى العلاقة في
المجاز يجب الالتفات الى الوضع في الحقيقة فاصل عدم الالتفات الى العلاقة معارض باصل
عدم الالتفات الى الوضع فلا ترجيح فيحصل التساقط بينهما ويبقى اصل عدم الوضع سليما
عن المعارض ثم الواجب مصير المعظم الى ترجيح المجاز على الاشتراك وشهرة القول بل القول
بالخلاف لا يبعد دعوى شذوذه بناء على انه يمنع من مجال القول السيد بن المعظم لاني
لم اجد منهما تصريحا بها نعم صرحا بان الاصل في الاستعمال الحقيقة وهو بمعزل لا يدل عليها
كما لا يخفى ولم يبق الا الجماعة الذين اشار اليهم الشهيد الثاني ولعله استنبط منهم القول
بذلك او بعضهم تصريحا به فالمخالف للمعظم غير معلوم ولو سلم فلا اشكال في شذوذه
وينبغي التنبيه على امور الاول قال السيد الاستاد قدس سره ان محل النزاع في هذه المسألة على
ما صرح به الاصوليون هو اللفظ الخالي عن النص اذ لا ريب في ان وجود احد الامرين يتعين
الحكم بالحقيقة او المجاز ولا يبقى الشك في تحقق الوضع وعدمه وقد ذكروا ان من علامات الحقيقة
والمجاز تبادر المعنى وعدمه او عدم تبادر غير المعنى وتبادره وصحة السلب وعدمها وهذه
العلامات لا يخلو عنها شيء من الالفاظ لان الحصر فيها دائر بين النفي والاثبات وذلك لانه
اما ان يتبادر او لا يتبادر واما ان لا يتبادر غيره او يتبادر واما ان لا يصح سلب المعنى
او يصح فان كان الاول وجب الحكم بالحقيقة لوجود علاماتها والا فالمجاز وح فلا يبقى
لهذا البحث موضوع يتنازع فيه لانتفاء الواسطة بين النفي والاثبات والجواب عن
ذلك الاول ان هذه العلامات انما يتمسك بها في الالفاظ المانوسة الدائرة على
السنة العرف المستعملة في محاوراتهم واما غريب اللغة وهي الالفاظ المهجورة في
استعمالات العرف فلا يمكن اثبات كونها حقايق او مجازات بهذه العلامات فان
عدم تبادر المعنى في مثل هذه الالفاظ لعدم حصول سبب التبادر وهو الغلبة و
الاشتهار لا لانتفاء الوضع حتى يدل على المجاز وكذا عدم صحة سلب المعنى عنها عرفا

لجهالة العرف بمعاني تلك الالفاظ لا لكونها حقايق فيها عندهم حتى يدل على
الحقيقة وهذا ظ الثاني ان الاستدلال بالتبادر وعدم صحة السلب فرع العلم بهما وكذا
الاستدلال بعدم التبادر وصحة السلب على المجاز وح فعلامة الحقيقة هو العلم
بتبادر المعنى وعلامة المجاز هو العلم بعدم تبادره وصورة الجهل بالتبادر وعدمه
واسطة بينهما وكذا صحة السلب فان علامة المجاز هو العلم بصحة السلب وعلامة
الحقيقة هو العلم بعدم صحة السلب والجهل بصحة السلب وعدمه واسطة بينهما
لا يق التبادر امر وجداني والشك فيه غير معقول فان من رجع الى نفسه يجد انه قد فهم
المعنى من اللفظ ام لم يفهم فكيف يتصور الجهل بذلك لانا نقول قد يفهم المعنى عند
سماع اللفظ مع الشك في انه لنفس اللفظ او الامر يتقيد به مما هو خارج عنه وهذا
كثير ولذا ترى انه كثيرا ما يقع النزاع بين العلماء في تعيين مدلولات الالفاظ كما في
مسائل الامر والنهي والعموم والخصوص وغيرها فان القائل بان الامر للوجوب يدعي
انه المتبادر من صيغة الامر عند الاطلاق وفهم الطلب لكونه داخلا في مفهوم الايجاب
والقائل بانه للطلب يقول ان المفهوم من صيغته ليس الا الطلب والوجوب في العرف
انما يفهم بواسطة القرائن والعادات العامة والخاصة ومن لم يرجح احد الامرين يلزمه
التوقف في مثل ذلك وهو الشك بعينه الثالث ان الاستدلال بهذه العلامات انما
يقع مع انتفاء المعارض من نص وعلامة اخرى فاما مع وجود المعارض فانه يحصل
الشك قطعا ولا يمكن الجزم بمقتضى تلك العلامة فيحكم فيه بمقتضى الاصل من رجحان المجاز
او الاشتراك ولا يذهب عليك ان انتفاء الواسطة في علامة التبادر مبني على ما ذكره
بعض الاصوليين من ان علامة الحقيقة تبادر المعنى من اللفظ وعلامة المجاز عدم
تبادر المعنى او ان علامة الحقيقة عدم تبادر غير المعنى وعلامة المجاز تبادر غيره منه
والواسطة بينهما ظاهرة فيلحقها حكم الاصل وح فيبقى الكلام في صحة السلب وقد عرفت
الجواب الثالث ما اذا استعمل اللفظ في معنيين ويعلم كونه حقيقة في احدهما ولكن
اشتبه بخصوصه وظاهر السيد الاستاد قدس سره كونه من افراد محل البحث فانه قال
في جملة كلام له الثانية ان يعلم انه حقيقة في احد المعنيين لا بعينه مع الشك في الآخر
فالظاهر دخول هذه الصورة في محل النزاع ايضا فان تقريب الادلة من الجانبين ليس

متوقفا على تعيين المعنى الحقيقي وتمييزه عن المشكوك فيه وقد يقال ان عدم التمييز بين
المعنيين يقتضي تردد الذهن بينهما مسببا عن استعمال اللفظ في المعنيين واشتهاره
فيهما وهذه انما يتحقق في الالفاظ المانوسة بالنسبة الى معانيها المشهورة واما
الالفاظ الغريبة والمعاني المهجورة فلا يحصل للذهن فيها تردد لجهله المعنى نعم
يحصل فيها التردد لاجل الشك في تحقق الوضع لفظها معا او لاحدها خاصة وهذا
التردد لا يدل على الاشتراك بالضرورة فان اريد ان عدم التمييز يقتضي تردد الذهن
بالمعنى الاول منعنا الاول فان عدم التمييز بين المعنيين بمعنى عدم الفرق بين ما
هو موضوع له يقينا وما هو مشكوك فيه من حيث الجزم بالوضع والتردد فيه لا
يقتضي تردد الذهن بينهما بمعنى تسابقهما الى الفهم واشتمال التبادر من احدهما اذ
لا يسبق الى الفهم شيء من المعنيين عند سماع اللفظ لغرابة اللفظ او هجر الموضوع له
في الوضع وان اريد ان عدم التمييز يقتضي التردد بالمعنى الثاني منعنا الثانية فان
تردد الذهن بمعنى الشك في الوضع لهما او لاحدهما لا يقتضي الجزم بالوضع لهما ضرورة
انك اذا استعمل اللفظ في معنيين ولم يعلم تفصيلا ولا اجمالا كونه حقيقة في احدهما
لا معينا ولا مبهما وهذه الصورة ايضا يدخل في محل النزاع لوجوبها الحال (?) منه بعد
سقوط احتمال كون اللفظ مجازا في المعنيين لاقتضائه كونه مجازا لا حقيقة له وهو
ممتنع او ممكن غير واقع او قليل نادر لا يحمل عليه المشتبه فاذا سقط هذا الاحتمال فيه
دار امره بين ان يكون حقيقة في المعنيين او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر فيرجع الى
الصورة الثانية لان بطلان كونه مجازا فيهما انما يقتضي كونه حقيقة من غير تعيين
مفتاح اذا دار الامر بين النسخ والمجاز كان المجاز اولى واذا دار الامر بين النسخ و
الاضمار فالاضمار اولى كما صرح به السيد المشار اليه واذا دار الامر بين النقل والنسخ كان النقل
اولى كما صرح به السيد المشار اليه والحجة في مرجوحية النسخ بالنسبة الى الامور المذكورة
كثرتها وقلته وقد بينا ان الكثرة سبب الترجيح فالاصل في جميع موارد التعارض ترجيح
الاغلب والاكثر الا ان يعارضه مثله او ما هو اقوى منه والظن ان الترجيح بسبب ذلك
مجمع عليه بين الاصوليين ولهذا يجب ترجيح الاشتراك على النسخ فانه لا يثبت الا
بالقطعي وما شانه هذا بوجهين الاول ان الاشتراك يثبت بخبر الواحد وغيره من الادلة

الظنية

الظنية دون النسخ فانه لا يثبت الا بالقطعي وما شانه هذا يكون مرجوحا بالنسبة الى
الاول الثاني ان اللازم من الاشتراك الاجمال احيانا واللازم من النسخ الابطال
دائما فكان الاول اولى وفي كلا الوجهين نظر والمسئلة في غاية الاشكال **مفتاح**
اذا دار الامر بين المخالفين للاصل كالمجاز والاضمار والتخصيص والنسخ مثلا ولم يثبت
ترجيح احدهما على الاخر بغلبة ونحوها ولكن اتفق في جزئي من جزئيات هذا الدوران
مصير الفقهاء او الاصوليين الى ترجيح احدهما كما اتفق في بعض صور مسئلة تعارض
العام والخاص المطلقين مصير المعظم الى ترجيح التخصيص على النسخ فهل الشهرة يصلح للترجيح
هناك بالخصوص على القول بعدم حجيتها في نفسها اولا فيه اشكال وذلك لان الشهرة
انما يصلح الترجيح فيما يتعارض دليلان مستقلان منكا فان تعارض الخبرين في الفرعي
مثلا او الحصر (?) لا ترجيح احد الاحتمالين والا لزم ان يكون حجة كخبر الواحد واللازم باطل
بيان الملازمة ان كل مسئلة يتحقق فيها قولان يتحقق هناك احتمالان فاذا كان احدهما
مشهورا وقلنا بان الشهرة تصلح للترجيح في تعارض الاحتمالين لزم الاخذ بالقول المشهور
وهذا معنى حجية الشهرة واما بطلان اللازم فللغرض ولان الكثر على عدم حجية الشهرة
فلو كانت حجة لزم ان لا يكون حجة ولان الاصل عدم حجيتها حتى في مقام الترجيح بين الدليلين
الا ان ذلك خرج بالدليل فيبقى الباقي على الحكم الاصلي فعلى هذا لو ورد لفظ مشترك وعلم
ان المراد احد معانيه وشك في تعيينه وكان الشهرة الراجحة معنى معين كان اللازم التوقف
وعدم نقل الشهرة مرجحة وفيها (?) في هذا الباب الاصل المتقدم مبني على عدم حجية الظن و
هو محل نظر بل الاصل حجية كل ظن الا ما خرج بالدليل فاذن لا بد من الاخذ بالشهرة ولو في مقام
ترجيح الاحتمالين فقط ولو حصل الامن اختلاف الاصحاب الا ان يخص بدليل والقدر الثابت
ما حكي عن المعظم عدم اعتبارها اذا كان الاحتمال ناشيا باختلاف واما اذا كان من اجمال في
الخطاب فلم يتحقق شهرته في عدم اعتبار الشهرة ح فيرجع فيه الى حكم الاصل ويعضده تحقق
ما دل على اعتبار الغلبة ونحوها في مقام ترجيح احد المجازين او التخصيص اذ الظن الحاصل منها اضعف
من الظن الحاصل من الشهرة الا ان يقال ان الظن الحاصل من الغلبة ظن مخصوص اعتبره اهل اللسان في
دلالة الالفاظ واما ظن الشهرة فغير معلوم اعتباره فتم القول محرر **مفتاح** اختلف
القوم في استعمال لفظ الباء الداخلة على الفعل المتعدي بنفسه كما في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم في

التبعيض على قول ابن الاقله انه لم يستعمل فيه اصلا وهو ابن جنى وجماعة من الاصوليين ويحكى
عن سيبويه انه ادعى ذلك فى سبعة عشر موضعا من كتابه الثانى انه استعمل فيه وهو محكى عن
كثير من اللغويين كابن قتيبة وابن على الفارسى والاصمعى وابن كيسان وابن مالك والفيروز
ابادى والكوفيين واكثر النحاة بل وعن ابن جنى ايضا وعليه جمع كثير من الاصوليين بل فى
النهج الاشارة بالجملة عليه المعظم وهو المعتمد لوجوه الاول تصريح جمع كثير من اهل اللغة بذلك
ولا يعارضه انكار سيبويه وابن جنى لان شهادة الاثبات مقدمة الثانى ما استشهدوا
به على ذلك من نحو قوله تعالى عينا يشرب بها عباد الله وقوله شربن بماء البحر ثم ترفعت الثالث
الصحيح الذى رواه المشايخ الثلثة عن زرارة عن مولانا الباقر عليه السلام قال قلت الا تخبرنى من اين
علمت وقلت ان المسح ببعض الراس والرجلين الى ان قال ثم فصل بين الكلامين فقال وامسحوا
برؤسكم فعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الراس لمكان الباء وقد استدل بهذا الحديث
جمع من الاصحاب فى كون الباء فى الاية الشريفة للتبعيض وقد حكى الشيخ وغيره من اصحابنا
بالتصريح بانها فيها له وهل الاصل لزوم حملها على ذلك او لا بل يفتقر فى حملها الى قرينة الاقرب
الاول وانها ظاهرة فيه وعليه السيد والشيخ وابن زهرة والعلامة وابنه والشهيد والمحقق
الثانى والسيورى والشافعى والرازى والبيضاوى وحكى عن القاضى عبد الجبار وابى الحسين
البصرى ومحقق الاصول جمع من ائمة العربية ويظهر من الشهيد الثانى ان الناس على مجيئها له
بين الحقيقة والمجاز على المختار واسوء الاول ما استدل اليه العلامة وابنه والشهيد من النقل عن
اهل اللغة ويعضده الشهرة العظيمة الثانى انه لو لم تكن للتبعيض ح لكانت زائدة اذ لا فائدة
غيره لحصول الالصاق والتعدية بدونها وعدم صلاحية معنى اخر للارادة منها واما ارجاع
الفعل المتعدى بنفسه الى اللازم بالتضمين كما فعله بعض فى قوله تعالى وامسحوا برؤسكم ولا يخفى
بعده ومخالفته للاصل والثالث ضعيف لان الاصل عدم الزيادة فالمقدم مثله الثالث ظهور ترجيح
المتقدم فى ذلك فتامل **مفتاح** اعلم ان لفظ فى يستعمل فى معان منها الظرفية وهى حقيقة فيها
فى الكون ومجازية نحو قوله تعالى ولاصلبنكم فى جذوع النخل ومنها السببية وقد نص عليه جمع منهم
صاحب القاموس وابن هشام واستشهد عليه بقوله عليه السلام ان امرأة دخلت النار فى هرة
حبستها والكوفى والمحقق والعلامة والبيضاوى والعبرى والاصفهانى كما عن الرازى ولا يخفى
بل لان شهادة الاثبات مقدمة فتامل ومنها الاستعلاء وقد نص عليه الحاجبى وعن البصريين

انكاره

انكاره ومنها معنى المع نحو فردوا ايديهم فى افواههم ومنها معنى من ومنها الالصاق والحق انها
حقيقة فى الظرفية فقط فلا يجوز حملها على غيرها مجردا عن القرينة الا على احد الوجهين الاول
لانها المتبادرة منها بدون غيرها ولو كان فى غيرها وفيها او فى غيرها حقيقة لكان المتبادر
غيرها او هو معها واللازم بط لما بيناه من ان المتبادر الظرفية لا غير الثانى انه حكى اجماع اهل
اللغة والقرينة على كونها حقيقة فى الظرفية فلو كانت فى غيرها حقيقة للزم الاشتراك و
الاصل عدمه وربما يحكى عن بعض الاصوليين القول بكونها حقيقة فى السببية لا غير وفيه
اصالة عدم النقل وانه يلزم ان يكون مرادفا للام فى عرف الشارع لان اللام حقيقة فى عرفه
فى السببية قطعا والاصل عدمه ثم ان الظرفية المستفادة من فى ظرفية مطلقة بمعنى انه لا اشعار فيها
بكون المظروف فى اول الظرف او وسطه او اخره لاشتراك الثلثة فى معناه وقد صرح بما ذكر
فى التمهيد **مفتاح** اعلم ان لفظ من يستعمل فى معان منها ابتداء الغاية مكانا بالاتفاق كما حكى
او زمانا على قول المبرد وابن درستويه والاخفش والكوفيين فيما حكى عنهم وصار اليهم ايضا ابن
هشام وابن مالك ونجم الائمة والسيد الشريف شيوع نحو من يوم الجمعة وقت من اول الليل وانكره
البصريون فيما حكى عنهم ومنها التبعيض نحو اخذت من الدراهم ومنها التبيين نحو قوله تعالى فاجتنبوا
الرجس من الاوثان وحكى عن قوم منهم الزمخشرى انكار مجيئها له وحملوا من فى هذا القول على ابتداء
الغاية والمعنى فاجتنبوا من الاوثان الرجس واستبعده نجم الائمة ومنها البدلية والظرفية ومعنى
عن المجاوزة والتعليل ومعنى ربما ومعنى على والباء والحق وقد يأتى زائدة فى النفى وشبهه نحو ما جاءنى
من احد قيل ويصح لعموم النفى وعن الاخفش جواز زيادتها فى الموجب لقوله تعالى ولقد جاءك
من نبأ المرسلين فاذا عرفت فاعلم ان الظاهر ان استعمالها فيما عدا الثلثة الاول مجاز لا يحمل عليه مجردا
عن القرينة ولم اجد فيه خلافا والحجة عليه واضحة واما فيها فاختلف فيه الاصوليون فذهب العلامة
فى ب الى انها مشتركة بينها لا تحمل على احدها الا بقرينة تدل عليه لجعلها مقابلة لالى فانه يدل
على الاول وكونها لفظ بعض موضوعها فانه يدل على الثانى وقيل لا نسلم كونها للتبعيض الا
اذا كان الموضع اقل النصف ومكان يكون قبلها او بعدها مبهم يصلح لان يكون المجرور بها تفسيرا له
الذى يحمل اسم ذلك المجرور عليه فانه يدل على الثالث كما صرح به نجم الائمة قيل ويدل عليه صحة
وضع الذى موضعها وذهب البيضاوى كما عن الرازى الى انها حقيقة فى الاخير وذهب بعض
الى انها حقيقة فى الابتداء مجاز فى غيره ويظهر من الفيومى كونها حقيقة فى الاولين لا غير ولعل القول

الثاني الرابع عن قوم لان التبيين فهو مشترك بين المعنيين الاخيرين والاصل في اللفظ المستعمل في
المعنيين ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما فتم مسئلة اعلم ان لفظ الى تستعمل في معان
منها الانتهاء اما زمانا نحو صمت الى الليل ومكانا نحو سرت الى الكوفة ومنها معنى مع كما قيل ومنها معنى
في كما قيل ومنها معنى اللام كما قيل ومنها عند كما قيل وعن الفراء انها قد تكون زائدة ولا اشكال
في كونها حقيقة في الاول واما الاشكال في اصالة دلالتها على انتهاء الكيفية والكمية والثمرة
تظهر في نحو قوله اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فعلى تقدير كون الاصل الدلالة على انتهاء
الكيفية يكون الاية الشريفة دالة على وجوب ابتداء الغسل من عند المرافق فلا يجوز الابتداء به
منها وعلى تقدير كون الاصل الدلالة على انتهاء الكمية يكون الاية الشريفة دالة على ان المغسول
هو المسافة الكائنة بين الاصابع ومنها فيجوز دعوى جواز الابتداء بالغسل منها تمسكا باطلاق
الاية الشريفة والحق عندي ان الاصل دلالتها على انتهاء الكيفية لوجوه الاول ان المتبادر منها
عند الاطلاق ذلك ويشهد بذلك انه اذا امر بغسل اليد الى المرافق وابتداء المامور في الغسل
منها لم يعد ممتثلا قطعا وليس ذلك الا لكون اللفظ موضوعا لما ذكرنا ومتبادرا منه ما اليه
اشرنا الثاني انه لا شك في كون الغالب في استعمالها ذلك فيلحق محل الشك به الثالث انها
لو كانت لانتهاء الكمية لوجب اضمار ما يتعلق به لانها من الحروف الجارة التي تحتاج الى التعلق
وليس في الكلام المذكور ما يصلح لتعلقها به فيجب الاضمار وهو خلاف الاصل ولا يلزم هذا
على المختار لانها تتعلق ح بالفعل المذكور قطعا ومما ذكرنا يندفع ما يظهر من جماعة من الاصحاب
كالمحقق الثاني والسيوري وخالي المجلسي وغيرهم من كونها مجملا في الدلالة على احد الامرين
لاستعمالها فيهما معا وينبغي التنبيه على امور الاول هل يجوز على القول بالاجمال التمسك باطلاق
اغسلوا في قوله تعالى اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق لاثبات جواز الابتداء بالغسل من
المرافق ولا فيه اشكال لمن ان الاصل بقاء الاطلاق على اطلاقه حتى يظهر المقيد ولم يظهر هنا
لان الفرض الاجمال في ذلك فيستلزم تحقق الاجمال في الاطلاق فتم الثاني اذا دار الامر بين حملها
على معنى مع وحملها على انتهاء الكمية فهل الاصل الاول او الثاني فيه اشكال من دعوى جماعة من
الاصحاب كالسيد المرتضى والشيخ وابن زهرة والشهيد الثاني ان اتيانها بمعنى مع كثير الشواهد
والاستعمال بل ربما يظهر من المرتضى ان حملها عليه اولى لكونه معللا بانه اعم في الفائدة ومن تصريح
الحاجبي بان اتيانها بمعنى مع قليل بل يستفاد من كلام ابن هشام انه غير ثابت واول الشواهد التي ذكرها

بايرجع الى كونها للغاية فتم الثالث اذا كانت الى للغاية فهل هي تدخل في المغيا او لا حكى
التفتازاني عن اكثر النحويين والشهيد الثاني عن اكثر المحققين ان الاصل في الغاية خروجها
عن المغيا واليه ذهب نجم الائمة وابن هشام واحتج عليه الثاني كما هو ظ الاول بان الاكثر مع
القرينة عدم الدخول فيجب الحمل عليه عند التردد ويدل عليه ايضا ان استعمالها فيها اذا اخ
حقيقة في الجملة والقول بالدخول مط شاذ لا نعرف قائله كما صرح به التفتازاني في التلويح
فيلزم ان يكون كذلك مط والا لزم الاشتراك والمجاز وهما خلاف الاصل فتم وربما استدل عليه باستلزام
كونها للغاية المنصوص عليه من اللغة الخروج وفيه تامل لان الغاية كما تطلق على الطرف عرفا
بين الغاية وذيها وعن المبدء الحكم به اذا كانت من جنس ذيها وعن بعض الحكم به اذا لم تقابل
عن كان ذي مسرت الى البصرة مسئلة اعلم انه قد نص كثير من عبائر القوم ودعوى الاجماع على ان
الفاء موضوعة للتعقيب بقول مطلق فقال شيخ الطائفة في العدة والخلاف الخلاف ان الفاء
يوجب التعقيب قال المحقق في المعارج الفاء وقال العلامة في التهذيب والنهاية الفاء للتعقيب
واجمع عليه اهل العربية وقال السيد عميد الدين والدليل على انها موضوعة للتعقيب اجماع اهل
اللغة واجماعهم في ذلك وامثاله حجة وقال فخر الاسلام في شرح المبادي وذهب بعض من لا
تحقيق له الى انه ليس لنا اجماع اهل اللغة وقال جدي الفاضل المازندراني ان الفاء للتعقيب بلا
مهلة لاجماع النحاة على ذلك وقال بعض اصحابنا الذي يدل على ان الفاء للتعقيب اجماع اللغة وقال
الرازي انا نعلم ان الفاء للتعقيب اجماع اهل اللغة وقال البيضاوي الفاء للتعقيب اجماعا وقال العبري
والدليل على كونها لذلك اجماع النحاة على ذلك وقال الاصفهاني هذا مما اجمع الادباء على نقله
من الائمة اللغة انتهى وحكى عن الفراء والفراء القوم بعدم الترتيب مط وعن بعض عدم افادتها
التعقيب مط وقال في العدة وذهب المرتضى الى انها تفيد الترتيب وخالف في انها تفيد التعقيب
من غير تراخ بل قال ان ذلك موقوف على الدليل وعن الجرمي عدم افادته اياه في البقاع والامطار
وقال في المعارج ومنهم من جعلها للتراخي ايضا انتهى وتحقيق الكلام هنا يقع في مقامات الاول
اعلم ان المراد بالتعقيب بلا مهلة كما صرح به العلامة وغيره لان المتبادر منه عند الاطلاق في
التعقيب في كل شيء بحسبه والمرجع فيه الى العرف فرب فعلين يعد الثاني عقيب الاول عادة وان كان
بينهما ازمان كثيرة كما في قوله تعالى فخلقنا النطفة علقة وصرح بما ذكر العلامة ونجم الائمة والشهيد
الثاني والمحقق البهائي وصاحب غاية المبادي وفخر المحققين والسيد عميد الدين وصاحب

الجوامع كما عن الحاجبي ولكن قال الدماميني في شرح المغني والذي يظهر من كلام جماعة ان
استعمال الفاء فيما تراخي زمانه وتوهم عن الاول سواء تصرفها العرف اولا انما هو بطريق
المجاز وفيه نظر بل التحقيق ما ذكره الجماعة الثاني اعلم انه اذا كانت الفاء للتعقيب نحو قوله
جاءني زيد فعمرو واكرم زيدا فعمرا وافادت الترتيب بالجملة للاجماعات المتقدمة
المعتضدة بالمتبادر فالقول بالمنع من افادتها ذلك مطلقا او في الجملة لو سلم ضعيف
والاستعمال في خلاف الترتيب لو سلم لا يصلح معارضا لما سبق كما لا يصلح لها صحة
التقييد بالتعقيب مع وجود الفاء ان سلمت لان ما سبق كالنص بالنسبة الى هذا في
مقدم الثالث اعلم ان مقتضى اطلاق العبائر المتقدمة المتضمنة لدعوى الاجماع كون
الفاء الجزائية للتعقيب بلا مهلة ايضا وعبارة الشيخ في ب كالصريح فيه وفي دعوى
الاجماع عليه وقد صار اليه ايضا في الخلاف وكذا صار اليه ابن زهرة والعلامة و
السيد عميد الدين ونجم الائمة وجماعة من العامة واحتج على ذلك بانها لو لم يكن للتعقيب
لما صح دخولها على الجزاء اذا كان اسما نحو من جاءني فله درهم والتالي باطل فالمقدم مثله
اما الملازمة فلانها لو لم يكن للتعقيب لكانت لغيره فينافي ما ثبت من وجوب حصول
الجزاء عقيب الشرط فلا يصح دخولها عليه واما بطلان التالي فلما تقرر في العربية من
لزوم دخولها عليه وفيه نظر واضح والاقرب عندي انها لا يفيد ذلك وفاقا للمحقق
الثاني والمحقق الخوانساري وصاحب الكشف والتفتازاني بل حكي عن الاكثر ومنهم
الشهيد الثاني على الظاهر لعدم تبادره من الاطلاق وصدق الامتثال مع التراخي في نحو
قوله ان جاءك زيد فاكرمه وقبول مدخولها قيدي الفور والتراخي فيصح ان يق
في المثال فاكرمه بعجلة او فورا من غير تاكيد ولا تجوز ولا يعارض ما ذكر الاجماعات
المتقدمة لوهنها هنا بمصير من اشرنا اليهم الى المختار مع احتمال تنزيل اطلاقها على
غير محل البحث فان لا دلالة لقوله اذا دخل الوقت فتوضأ وجوب الاتيان بالوضوء
بعد دخول الوقت فورا نعم يدل على تحقق الوجوب وتعلقه بالمأمور بعد ذلك
بلا فصل ولعل هذا مراد من قال بافادتها التعقيب ولكن هذا غير مستفاد من الفاء
بل من ترتيب الجزاء على الشرط فيكون خارجا عن محل البحث مفتاح اعلم انه جوز نجم الائمة
كما عن ابن برهان ان تكون الفاء زائدة خلافا للمحكي عن سيبويه فمنع منها مطلقا والمحكي

عن الاخفش فمنع منها في غير الخبر وجوزها فيه عن الفراء والاعلم جماعة تخصيص الجواز
بكون الجزاء امرا ونهيا وكيف كان فلا يجوز القول به الا بالدليل لمخالفتها الاصل كما ان
جعلها للاستيناف ان سلم مجيئها له كما عن بعض مخالف للاصل مفتاح اختلف القوم
في مدلول الواو العاطفة الذي يجب حمل الاطلاق عليه على اقوال الاول ان مدلولها
الترتيب بين المعطوف والمعطوف عليه فاذا قيل اضرب زيدا وعمرا واضرب زيدا
اولا وعمرا ثانيا فلو قدم ضرب عمرو لم يكن ممتثلا وهو اختيار العلامة في المنتهى كما عن
الفراء والكسائي وثعلب والربعي وابن درستويه وابي جعفر الدينوري وابي عمر الزاهد
وهشام وقطرب وابي عبيدة والشافعي واصحابه وابي حنيفة والكوفيين وجماعة من
الاصوليين وفي الخلاف عزاه الى اكثر النحويين الثاني ان مدلولها المعية فاذا قيل اضرب
زيدا وعمرا كان معناه اضربهما في ان واحد وهو اختيار ابن كيسان وبعض الحنفية على
ما حكي عنهما الثالث ان مدلولها الترتيب والمعية واشتراكا وانها موضوعة لهما بالاشتراك
اللفظي وهو اختيار بعض الافاضل الرابع ان مدلولها المطلق بمعنى انها تجمع بين امرين
فصاعدا في ثبوت نحو ضرب زيد واكرم وفي حكم نحو اضرب زيدا وعمرا وفي ذات نحو
ضرب واكرم عمرو ولا دلالة فيها على الترتيب بين المعطوف والمعطوف عليه ولا المعية
وهو اختيار الاكثر كالشيخ والفاضلين والسيد عميد الدين وفخر والشهيدين ونجم الائمة و
المحقق البهائي وصاحب غاية البادي والحاجبي والعضدي والتفتازاني والبيضاوي و
ابن هشام والزمخشري وخالد الازهري وغيرهم وحكي عن سيبويه انه صرح به في سبعة عشر
موضعا من كتابه ولهم وجوه الاول ان الجمع المطلق معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه فيجب
وضع لفظ بازائه ولا لفظ سوى الواو اما المقدمة الاولى فواضحة واما الثانية فلان
ما عدا الواو من حروف ليست للجمعية المطلقة فانحصر ان يكون الواو لها الثاني كما ان الجمع
المطلق معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه كذلك الترتيب المطلق والمعية معنيان يشتد الحاجة
الى التعبير عنهما ولا لفظ سوى الواو فان ما عداها من حروف العطف لا يصلح لذلك بل
الوضع لها اولى لانها مركبان من الجمعية وقيد ذلك وهو الترتيب والمعية والمركب يستلزم
الدلالة على المعطوف والاخص يدل على الاعم بالتضمن ولا عكس لان العام لا يدل على الخاص
بشيء من الدلالات على انا نمنع من وجوب الوضع للمعنى المستند اليه الحاجة كما هو حجة جمع

من اعاظم الاصوليين لانا نقول لانم اشتداد الحاجة الى التعبير عن المقيد والترتيب سلمنا و
لكن الوضع للمعنى الاعم اولى لان الحاجة الى التعبير عنه اشد فان الحاجة الى الخاص يستلزم الحاجة
اليه وقد يحتاج الى العام ويستغنى عن التعبير عن الخاص ولانها لو وضعت للخاص لكان استعمالها
في العام عند الحاجة مجازا ولا كذلك امكان الاستعمال فيه دون التجوز تم والمانع وجوب الوضع
للمعنى المستند اليه الحاجة فضعيف الثاني انها قد استعملت في الجمعية المطلقة ولم استعملها في الترتيب
والمعية والاصل عدمه فيكون من قبيل اللفظ المستعمل في معنى واحد وقد ثبت ان الاصل في
الاستعمال هنا الحقيقة اما استعمالها في الجمعية المطلقة فلشيوع اختصم زيد وعمرو فان الواو فيها
ليست للترتيب قطعا وقد ادعى ابن عصفور في شرح الايضاح على ما حكي نفي الخلاف في ذلك ولا
للمعية ايضا ولقوله تعالى في سورة البقرة ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وقوله تعالى في سورة
الاعراف قولوا حطة وادخلوا الباب سجدا فان الواو فيهما ليست للترتيب والا لزم التناقض لاتحاد القضية
ولا للمعية ايضا ولقوله تعالى فتحرير رقبة ودية مسلمة وقوله تعالى او تقطع ايديهم وارجلهم و
قوله تعالى السارق والسارقة والزانية والزاني لعدم ارادة الترتيب منها كما في النهاية ولا
المعية ثم لو سلمنا ثبوت الاستعمال فيهما كالجمع المطلق فنقول الاصل ان يكون حقيقة فيه دفعا
للاشتراك اللازم على القول بانه حقيقة في الترتيب والمعية والمجاز اللازم على القول بانه حقيقة في
الاكثر استعمالا لا تقليلا للمجاز ولا يخفى ان المنع من الاستعمال في الترتيب والمعية بعيد فان في القول بكونها
حقيقة في الجمع المطلق شهادة بعدم الاستعمال فيهما لان الاستعمال فيهما لا ينافي ذلك بل الابعد
دعوى الوفاق على استعمالها فيهما فانه لو لم يستعمل فيهما لكان للقائلين بالجمع المطلق ان يبطلوا القول
بخلافه من هذه الجهة ولم احدا منهم تمسك به في رده على انا نقول قد استعمل في الترتيب في قوله
تعالى يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا وقول الفقهاء في بحث الوضوء غسل الوجه واليدين ومسح
الراس والرجلين واما دعوى اولوية الوضع للقدر المشترك فهو ممنوع كيف لا ان كثرة الاستعمال
على الحقيقة وقلته على المجاز الا انا نقول لا يثبت ما ذكر لان الاستعمال فيهما سلمنا ولكن قد بينا ان الاشتراك
المعنوي من اللفظي وللحقيقة والمجاز وان كثرة الاستعمال دليل الحقيقة والمنع من هذه الجهة ليس في
محل الثالث انه لو قال قام زيد وعمرو قبله او بعده ولو كانت للترتيب والمعية لزم التناقض او التكرار
لا يقال نمنع من دلالة من يدل على الوضع للمعنى الاعم كما عليه جماعة لانا نقول ان الظاهر دلالته
على ذلك وفاقا لبعض وسياق الاشارة الحجية الرابع انها لو كانت للترتيب او للمعية لكان الجائز

جاءني زيد وعمرو بعده او معا وكان الواقع خلافه الخامس انها لو افادت الترتيب لصح
دخولها على جواب الشرط كالفاء والتالي باطل اجماعا كما في النهاية وكذلك المقدم لا يقال الملازمة
ممنوعة والاجماع منقول ثم عليه وهو باطل قطعا لانا نقول الملازمة ثابتة بحكم اصالة جواز
اقامة احد المترادفين مقام الاخر فانها على تقدير وضعها للترتيب تكون مرادفة للفاء الجزائية
وفيه نظر للمنع من ترادفهما على هذا التقدير بوجه واضح والحق ان هذه الحجة لا تنهض لاثبات
المدعى كما لا يخفى السادس ان الجمعية متيقنة والاصل عدم الزيادة والمعية وفيه نظر فانه لا
يجوز التعويل في المسائل اللغوية على الاصول الاعتبارية التي من جملتها ما ذكر ومع ذلك فغير ان
مقتضى الاصل عند التحقيق هو التخيير بين الترتيب والمعية او وجوب احدهما حيث يبقى احتمال
وجوب الاخر لتيقن واشتغال الذمة بعد ورود الامر فيجب تحصيل البراءة اليقينية ولا يمكن
الا بما ذكر هذا في نحو قوله اضرب زيدا وعمرا واما في نحو قوله رايت زيدا وعمرا فلا اشكال في
لزوم الحكم بالاجمال فتامل السابع دعوى جماعة الاجماع على كونها موضوعة للجمع المطلق فقال العلامة
في ... كما عن التسهيل والسيرافي قال ابو علي اجمع اللغويون والنحويون والكوفيون على ان الواو للجمع
المطلق لاجماع اهل ذلك وقال بعض الائمة كون الواو للجمع مذهب جميع البصريين والكوفيين وقال
المحقق البهائي الواو العاطفة لمطلق الجمع لنص اللغويين وقال الاصفهاني وصاحب الوشيح وغيرهما
اتفق المحققون على ذلك وقال بعض النحاة الواو لا تدل الا على مطلق عند المحققين واتفق جمهور
النحويين على انها للجمع من غير ترتيب وقال القشيري الواو من حروف العطف لا تقتضي الترتيب على
الصحيح عندهم وقال في الاحكام اتفق جماهير اهل اللغة على انها للجمع المطلق غير مقتضية ترتيبا ولا
وقال الحاجبي الواو للجمع المطلق لا لترتيب ولا معية عند المحققين لنا النقل عن الائمة وقال ايضا
الواو للجمع المطلق باجماع النحاة انتهى لا يقال لا نم جواز الاعتماد على ما ذكر وان سلم حجية الاجماع المنقول
في اللغات لمعارضته بمصير كثير من اعاظم اهل اللغة العربية وهم الذين اشرنا اليهم الى القول بوضعها
للترتيب وبتصريح الشيخ بانه مذهب اكثر النحويين ولذا غلط ابن هشام كما عن ابي حيان ايضا
في دعواه الاجماع على الوضع لمطلق الجمع على ان اللازم المناسبة قول هؤلاء كما صرح به العلامة في المنتهى
متعللا بان القائل بالجمع يشهد بالنفي والقائل بالترتيب يشهد بالاثبات وشهادة الاثبات
مقدمة لانا نقول جواز الاعتماد عليها لا ينفي الترتيب فيه بعد تصريح كثير من المحققين بكونها
موضوعة للجمع المطلق ومصيرهم بعض ما نقلناهم في عداد القائلين بالترتيب البتة انه حكي عن

الفرا والقول بالترتيب فيما يمتنع فيه الجمع لامكان نقل ان الشافعي وابا حنيفة ليس مذهبهما الواو
للترتيب والنسبة سهو من الغازي فانه جعل مذهبهما الترتيب في الوضوء دليلا على القول بالوضع
للترتيب واما تعليل العلامة فعليل بالمنع من رجوع الامر هنا الى تعارض شهادة الاثبات مع شهادة
النفي سلمنا ولكن يمنع من كون كل اثبات مقدما على النفي حتى في مثل محل الفرض الذى اعتضد فيه
النفي سلمنا ولكن يمنع بشواهد يدل على حصر الثامن ان واو قالوا كثرة العطف في نحو قولهم جاءني
زيد وعمرو واكرم خالدا فيكون استعماله في الواو للجمع المسلمون يجب اكرامهم والمسلمون قالوا كذا وحينئذ
الواو لا يفيد الترتيب ولا المعية فكذا والعطف لاماسا دائما فلما احكام العلامة والسيد عميد
الدين والعبري وغيرهم من حكم اهل اللغة بذلك واما عدم افادة واو الجمع للترتيب والمعية قطعا فهم
وقد ادعى العلامة الاجماع على عدم افادت الترتيب واما الزعم ان تكون واو العطف غير مفيد
لهما فلان هذا لو لم يكن كذلك لزم حصول الفرق بينهما وعدم التساوي وهو باطل لما بيناه لا يقال ان
اريد من التساوي في الدلالة على الجمعية فمسلم ولا يجدي وان اريد التساوي من كل جهة
فلا نسلم كيف والعاطفة لا يشترط فيها مغايرة المعطوف والمعطوف عليه دون واو الجمع فانها مشروطة
بها لانا نقول يمنع التساوي من كل جهة لا وجه له لان مقتضى اطلاق المحكى عن اهل اللغة ذلك و
تقييده بامر خاص خلاف الاصل كمنع صحة الحكاية وتحقيق كلام اهل اللغة وثبوت التباين بينهما
من جهة لا يمنع من التمسك بالاطلاق المذكور في موارد الشك فيه بناء على ما هو التحقيق من ان
العام المخصص حجة في الباقي هذا وفي المحصول في مقام دفع الايراد المذكور لهم نصوا ان غاية
احدهما عين فائدة الاخرى وبذلك ينفي الاحتمال المذكور التاسع ان الصحابة على ما حكي عنهم سألوا
من النبي صلى الله عليه وآله عن مبدأ السعي حينما سمعوا قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فقال ابدأوا بما بدأ الله به
فقالوا ابدأ ولقائل ان يقول لو كانت موضوعة للترتيب لما احتاجوا الى السؤال لكونهم من اهل
اللسان فكانوا يفهمون المبدأ ويؤيده عدة من النصوص الامرة بالابتداء بما بدأ الله تعالى به
من غير سؤال الصحابة وذلك لانها لو كانت للترتيب لما كان للامر به فائدة لا يقال ان نسبة
الى الصحابة غير ثابت لانا نقول الظاهر اتفاق القوم على صحة النسبة اما من المتمسكين بهذه الحجة
فواضح واما من المانعين فلانهم لم يجيبوا عنها بضعف السند ولو كان لكان هو الجواب اولا لانهم
ولا يقال انها لو كانت موضوعة للقدر المشترك لما كان لهم السؤال لوضوح دلالة اللفظ
لانا نقول السؤال عن افراد الكليات حيثما يتعلق بها التكليف جائز قطعا وهذا يصح ان يقع في العرف

بعد قوله اشتر بانسان اطويلا اردت ام قصيرا ابيض اردت ام زنجيا ولا كذلك السؤال عن نفيها
فانه قبيح قطعا فلا يصح ان يقال بعد قوله اشتر بانسان اردت حيوانا ناطقا ام غيره ولو كانت
موضوعة للترتيب لكان سؤال الجمع من قبيل الاخير بخلاف ما لو كانت موضوعة للجمعية المطلقة
فانه يكون من قبيل الاول سلمنا صحة السؤال مع فرض الوضع للترتيب لان فائدته تحصيل القطع
بالمراد فهو غير حاصل بمجرد الوضع خصوصا مع كثرة التجوز ولكن نقول ان الاحتياج الى السؤال
عن الافراد في الاشتراك المعنوي اشد من الاحتياج الى السؤال عن ارادة الموضوع له لندرة ذلك
فوقوعه في الاول اكثر من وقوعه في الثاني فيحمل على الاول الذى على ما هو الاقرب والاغلب فتامل
ولا يخفى ما فيه ثم انه انما يدل على الوضع للترتيب باشعاره بان السبب فيما حكم بوضوح قوله تعالى
ان الصفا والمروة في الترتيب ولا يكون ذلك الا من جهة الوضع للترتيب ويدل على كون السبب ذلك
الحسن لصفوان بن يحيى عن الصادق عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله حين فرغ من طوافه وركعتيه قال
ابدأوا بما بدأ الله عز وجل من اتيان الصفا ان الله يقول ان الصفا الاية لانا نقول لا نسلم دلالة
قول النبي صلى الله عليه وآله وقول الصادق عليه السلام على ذلك ولو سلم اشعارهما به فقبول الاشعار لا يجوز الاعتماد
عليه فتامل ولا يخفى معارضته ما ذكر بوجوه منها انكاره عليهم على ابن عباس في امره بالعمرة قبل الحج محتجا
في ذلك بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة اذ لولا فهمهم الترتيب من الواو لما اتجه الانكار
على مثل ابن عباس ومنها انكار النبي صلى الله عليه وآله على من قال في خطبته من اطاع الله ورسوله
فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله
ورسوله اذ لو كونها للترتيب لما جاز الانكار ومنها اتفاق الفقهاء على ان من قال لغير المدخول بها
اذا قيل انت طالق وطالق لم يقع الا واحدة دون ما اذا قال انت طالق طلقتين اذ ليس
الا لكون الواو في الاول للترتيب كانه عليه تفوت الطلاق الاول فلا يبقى للطلاق الثاني
محل فلا يقع ولو كانت للجمع المطلق يلزم ان لم يتصور هناك اول وثان كما في قوله طالق
طلقتين فيلزم ان يقع الطلقتان كما في القول الثاني ومنها ما رواه المشايخ الثلاثة بالاسناد
عن الحسن بن محبوب عن ابي جميلة عن حمران عن ابي جعفر عليه السلام في رجل اوصى عند موته وقال اعتق
فلانا وفلانا حتى ذكر خمسة فنظر في ثلثه فلم يبلغ ثلثه اثمان قيمة المماليك الخمسة الذين امر بعتقهم
قال ينظر الى الذين سماهم وبدأ بعتقهم فيقومون وينظر الى ثلثه فيعتق اول شيء ذكر
ثم الثاني ثم الثالث ثم الرابع ثم الخامس فان عجز الثلث كان في الذين سماهم اخيرا لانه

عتق بعد ما يبلغ ما لا يملك فلا يجوز لمن ذلك فان هذه الرواية ظاهرة الدلالة على افادة الواو
الترتيب كما صرح به في السقيم لانا نقول هذه الرواية ضعيفة السند لاشتماله على ابي جميلة لانا
نقول الامور المذكورة لا تصلح للمعارضة اما الاول فلان انكارهم على ابن عباس لعله كان
من اجل مخالفته لكلمة ابدأ وما بدأ الله الدالة على الترتيب على انه قال الذي يستانكار
على ابن عباس معارض بما ابن عباس وايضا امر ابن عباس ابلج لانه يدل على المطلوب والاحتمال
فهم الجمع المطلق المتأخر لبعد تم الحج والعمرة فامر ابن عباس بتقديم العمرة بدفع العمومية
المستفاد من مطلق الجمع الدال على التخيير وهو مطلوبنا انتهى واما الثاني فلاحتمال كون
الانكار لترك الخطيب الافراد بالذكر فانه يبلغ في التعظيم فادخل في الردع عن المعصية
مع انه غير ثابت واما الثالث فللمنع منه مسلمنا ولكن الطلاق الثاني ليس له محل بعد
الاول فانه بمجرد اطلاقه يبعد فليس ذلك باعتبار افادة الواو الترتيب بل باعتبار
الترتيب في الذكر ولذا يحكم بعد صحة الطلاق الثاني لو قال انت طالق من غير عطف
فتامل واما الرابع فللمنع دلالته على وضع الواو للترتيب وانما غايتها لزوم مراعاة
الترتيب الذكري بحكمة لا نعلمها ولعل في الرواية اشارة اليها حيث لم يعلل الحكم بوجود
الواو بل بالعبرة ويؤيده هذه مصير المعظم الى الحلف في الرواية مع القطع بانهم لا يقولون بان
الواو للترتيب على انه يمكن تنزيل الرواية على ما اذا كان العطف بالجملة المستقلة نحو ان
يقول اعطوا فلانا كذا واعطوا فلانا كذا وهذا يفيد الترتيب بناء على ما ذكره المحقق الثاني
والشهيد الثاني من ان الوصية الصادرة اولا نافذة لصدورها من اهلها في محلها
بخلاف الصادر بعد استيفاء الثلث ولا سبيل الى التوزيع مع الضيق لاستلزامه
تبديل الوصية النافذة قال في كلام ولا يرد ان الحكم انما يتحقق عند تمام الكلام وبعطوف
من جملته لان الوصايا المتعددة على الوجه السابق يتم الكلام مع كل واحدة كقوله اعطوا
فلانا كذا واعطوا فلانا كذا فلانه اذا صادقه الاولى محل نفوذه نفذت ولم يجز تغييرها
بطريان اخرى عليها كالرجوع شيئا لزيد ثم باعه لعمرو وانما يكون جملة واحدة لم تتم بدونه
كقوله اعطوا فلانا كذا وفلانا كذا انتهى ولا يخفى غايته استفادة من هذه الحجة بطلان القول
الاول الثاني وليس فيها دلالة على صحة هذا القول لان السؤال يتوجه مع فرض اشتراك اللفظ
بين الترتيب والمعية وقد قال بعض كما عرفت لانا نقول لا يمكن ان يكون السبب في السؤال

حيث لا

هنا اعتقاد الاشتراك لامتناع ارادة المعية عقلا فيلزم ارادة المعنى الاخر وهو الترتيب
فلا وجه للسؤال على تقدير الاشتراك فتعين ان يكون الوجه هو اعتقاد الوضع للمفهوم
الكلي والقدر المشترك بين الامرين واحتمال ان يكون وجه السؤال هو وجوب احد
منه لقولهم حذوا عني مناسككم في غاية الضعف فتامل ومع هذا فالقول بالاشتراك
اللفظي شاذ وكذلك القول بالمعية فلا يمكن المصير اليهما من هذه الجهة العاشر ان المتبادر
من الاطلاق هو المفهوم الكلي والتبادر من امارات الحقيقة لانه هو ممنوع والا لما وقع
الخلاف في المسئلة لانا نقول مجرد الخلاف لا يمنع من ثبوت التبادر كما وقع فيما تشبه
التبادر فان هذا القول هو المعتمد وينبغي التنبيه على امور الاول انه حكى عن الفيروزآبادي
ابادي وابن مالك التصريح بكثرة استعمال الواو في الترتيب ورجحان استعمالها في
المعية وقلته في خلاف الترتيب فهل هذا يوجب حمل الاطلاق عليه او لا فيه اشكال
والظاهر عدم الثاني ان الواو كما يكون للعطف كذا يكون لغيره فانها يستعمل بمعنى باء الجر والام
التعليل كما عن الحادر نجي وغيره ذلك مما هو مذكور في محله ولكن الاصل الحمل على العطف الا
ان يقوم قرينة على خلافه لانه الغالب في الاستعمال فموضع الشك يلحق به وكذلك لا يجوز
حملها على معنى او ومن بدون قرينة فان استعملت فيه الثالث اذا دار الامر بين حمل الواو على العطف
وعلى الاستيناف كان الاول اولى لشيوعه وقد استقر عادة الاصوليين الترجيح بالغلبة

مفتاح اختلف القوم في افادة انما الحصر على اقوال الاول انها لا تفيد الحصر بل تفيد تاكيد
الاثبات وهو المحكي عن الآمدي وابي حيان والتحويني الثاني انها مشتركة لفظا وهو
الظاهر الفتوى في المصباح المنير الثالث انها تفيد الحصر وهو الشيخ في ب والفاضلين في العام
والتهذيب والنهاية والمبادي والطبرسي في مجمع ونجم الائمة في شرح الكافية والطريحي في
مجمع البحرين والسيد عميد الدين في المنية والرازي في المعالم والبيضاوي في المنهاج والسكاكي
في المفتاح والقزويني في الايضاح وغيرهم وحكي عن الجوهري والفيروزآبادي وبالجملة هذا
هو المشهور بينهم وجوه الاول دعوى جماعة اجماع اهل اللغة على انها للحصر قال العلامة
في ب انما للحصر هو نقل عن اهل اللغة وقال في النهاية قال ابو علي الفارسي ان النحاة اجمعوا
عليه وصوبهم فيه والظاهر انه حجة وقال فيه ايضا اتفق اهل اللغة على كونها موضوعة للحصر
وقال الطريحي اما انما المذكورة في الكتاب والسنة وكلام البلغاء فهي على ما نقل من المحققين موضوعة

الحصر عند اهل اللغة ولم نظفر بمخالف لذلك واستعمال العربية والشعراء والفصحاء اياها
وبذلك يؤيده انتهى وحكى عن الازهري في كتاب الزاهر انه حكى عن اهل اللغة ان انما
يقتضي ايجاب شيء ونفي غيره وقال القزويني في مختصره والايضاح تبعا للسكاكي في المفتاح
في مقام الاستدلال على افادة انما الحصر لتضمنه معنى ما والا لقول المفسرين انما حرم عليكم
الميتة بالنصب معناه ما حرم عليكم الا الميتة وهذا المعنى هو المطابق لقراءة الرفع ولقول النحاة
ان انما لاثبات ما يذكر بعده ونفي ما سواه وحكى الشيخ عن الصحابة انهم تنازعوا في
التقاء الختانين واحتج من لم يرد ذلك موجبا للغسل بقوله انما الماء من الماء واجاب الاخرون
بان هذا الخبر منسوخ ويدل على معلومية كون انما للحصر عند الفريقين وهم من اهل اللغة وحكى ايضا
عن وجوه الصحابة انهم ناظروا ابن عباس في قوله بجواز بيع الدرهم بالدرهمين واذا احتج بالخبر
بالنسيئة وهذا يدل ايضا على معلومية كونها لافادة الدعوى المذكورة سوهونه بعض جماعة من
الاعاظم الى عدم افادة الحصر وتقدم اليه الاشارة ويعضده ما حكي عن ابي حيان من نقله عن البصريين
وليس فيما حكاه الشيخ عن الصحابة وابن عباس دلالة على افادتها الحصر لاحتمال ان يكون فهم
الحصر من قوله انما الماء من الماء وقوله انما الربا في النسيئة جهة تعريف المسند اليه باللام فانه
يفيد الحصر ومع ذلك يمكن ان يقال ليس فيما حكي عنهم اعتراف والجواب بنسخ الخبر بعد منع الدلالة
لعله من باب المماشاة مع الخصم لا نقول نمنع من دعوى الاجماع بحيث مصير من تقدم اليه الاشارة
الى الخلاف كيف واكثر المحققين صاروا الى القول بافادتها الحصر ويمكن ان يجعل مثل هذه الشهرة
دليلا مستقلا في المسئلة ونقل الخلاف عن النحويين معارض بما حكي عنهم فان ناقل القول بافادتها
الحصر منهم اكثر عددا مع اعتضاد هذا النقل بشواهد تدل على صدقه ولا كلام نقل الخلاف
عنهم الثاني ان ان للاثبات وما للنفي فيجب ان يكونا بعد التركيب كذلك والا لكان التركيب
مخرجا للالفاظ عن معانيها فحينئذ اما ان يتواردا على محل واحد وهو باطل لامتناع اجتماع النقيضين
او يتوجه النفي الى المذكور والاثبات الى غيره وهو باطل ايضا بالاجماع كما في المنتهى والنهاية وغيرهما
فتعين العكس وهو المطلوب لا يقال هذا مبني على كون انما مركبة من ان وما الكافة مستقلة
براسها وهو ممنوع لاحتمال كونها مفردة لا مركبة كسائر الالفاظ المفردة سلمنا التركيب
لكن لا نسلم كون ما للنفي بل هي لغيره واليه ذهب جماعة من المحققين منهم ابن هشام في المغني
والعبري في شرح ح والتفتازاني في المطول على ما حكي عنهم وغيرهم ويدل عليهم امور منها

ظهور

ظهور عبارة المغني في دعوى اجماع النحاة على بطلان كونها للنفي حيث قال وزعم جماعة من الاصوليين
والبيانيين ان ما الكافة مع ان نافية وان ذلك سبب افادتها الحصر ثم قال وهذا البحث مبني
على مقدمتين باطلتين باجماع النحويين اذ ليس ان للاثبات وانما هي لتاكيد الكلام اثباتا كان
مثل ان زيدا قائم او نفيا نحو ان زيدا ليس بقائم وليس ما للنفي بل هي بمنزلتها في اخواتها ليتما ولعلما
ولكنما وبعضهم نسب القول بانها نافية للفارسي في كتاب الشيرازيات ولم يقل ذلك الفارسي في
الشيرازيات ولا في غيرها ولا قاله نحوي غيره وانما قال الفارسي في الشيرازيات ان العرب عاملوا
انما معاملة النفي والاثبات في فصل الضمير انتهى ويؤيده ما ادعاه علي بن عيسى الربعي فيما حكي عنه
من ان القول بان ما للنفي ممن لا وقوف له في النحو ومنها ما تمسك به العبري فقال لو كانتا على
حالتيهما لوجب ان يكون ما صدرية كما كانت قبل التركيب وليس كذلك بالاتفاق وان ما فيها كافة
ومنها ما تمسك به في المطول فقال ان ان لا يدخل الا على الاسم وما النافية لا تنفي الا ما دخلت
عليه باجماع النحاة ومنها ما تمسك به بعض فقال ان كونها للنفي غير ممكن لاقتضاء ان وما النافية
الصدارة والعمل بمقتضاها هنا ممتنع لاستحالة اجتماع النقيضين لانا نقول احتمال كونها كلمة
لا مركبة من ان وما فاذن نقول ما ادعاه المتقدم من ان ما فيها نافية اولى مما ادعاه الاخرون
من انها مؤكدة لان الحمل على الاول تاسيس وهو اولى من التاكيد واما الوجوه المتقدمة فلا
تنهض لاثبات كون ما لغير النفي اما الاول فلو حصل بمعارضته بقول جماعة من اعاظم الاصوليين كالعلامة
والرازي وغيرهما الى انها نافية ومن نفى اطلاعهم على النحو فقد غلط ويعضد قولهم نسبة القول
بانها نافية الى الفارسي وانكار ابن هشام لا يسمع فان شهادة الاثبات مقدمة مع ان الذي
اعترف به من تصريح الفارسي بان العرب عاملوا انما معاملة النفي والاثبات يدل على صحة ما
اليه لان هذه المعاملة لا يصح الا بعد كون ما نافية او انها كلمة مفردة لا مركبة ولما كان الثاني باطلا
كما عرفت انحصر الوجه في الاول ثم ان ما اورده في المغني على قول المخصمين بهذه الحجة من ان لا
فيجاب عنه بان المراد بالاثبات اثبات ما دل عليه القضية اثباتا كان المدلول ام نفيا واما
الثاني فالمنع من كليته لفظا ان ناسخة كيف والاصل عدم كونها ناسخة للفعل ناسخة فيقتصر على
القدر المتيقن وهو ما اذا تجردت عن كلمة ما واما معها فلا دليل على كونها ناسخة ومنه هذا يجاب
عن الوجهين الاخيرين وبالجملة منع كون ما للنفي بالوجوه المزبورة بعيد ثم ان منع من اتفاق
الفريقين على كون انما مركبة من ان وما باعتبار معنى المفردين حين التركيب لكان لمنع كونها

للنفي وجه ولكن فيه نظر نعم قد يمنع من اولوية كون ما النفي فانه على هذا التقدير يلزم اضمار
النفي وهو خلاف الاصل فيه بعد الامر بين الاضمار مع التاسيس والتاكيد مع عدم الاضمار
وحيث لا مرجح وجب التوقف فلا يمكن دعوى كون ما النفي وقد يمنع من عدم المرجح فان غلبة
التاكيد قليل بخلاف الاضمار فكان المحذور اللازم على تقدير كون ما النفي اهون من المحذور
اللازم على تقدير كونها للنفي فيرجح الاول ولكن الانصاف ان دعوى ركاكتها من انه مما شكل
فان التبادر يشهد بالافراد ولكن نقول كما ان التبادر يشهد بذلك كذا يشهد بافادته الحصر
فظهر من هنا دليل قوى على افادة انما الحصر وهو تبادره وهو من اقوى امارات الوضع الثالث
انه يصح انفصال الضمير معها نحو انما يقوم انا ولو لا كونه للحصر لما صح ذلك اصلا اما المقدمة الاولى
فلقول فرزدق انا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي واما المقدمة الثانية
فلان الانفصال معه لابد وان يكون لوجه وغرض لما تقرر عند النحاة على ما حكى من ان الانفصال
لا يجوز الا لتعذر الاتصال ولا يتعلق ها وجه وغرض مما عدوه سببا للعدول عن اصالة
الاتصال سوى ارادة الحصر التي هي احد الاغراض في العدول كما نصوا عليه لا يقال لم يثبت من
قول فرزدق الا صحة الانفصال معها في الجملة ولعل الوجه في شعره الضرورة سلمنا ولكن غاية
ما يثبت من ذلك ان انما اذا وقع مع انفصال الضمير كانت مستعملة في الحصر ولا يدل هذا على انه
على الحقيقة فلعله مجاز والقرينة انه لو لا كونها للحصر في الصورة للزبوبة لزم الفصل بلا وجه وغرض
لانا نقول ان الانفصال في شعر فرزدق الذي هو دليل صحة الانفصال معها ليس للضرورة كما
صرح به في المطول فانحصر ان يكون الوجه فيه ارادة الحصر ولا يكون هو من باب المجاز لان الامر دائر
بين التاكيد والحصر حتى يصح ان يستعمل اللفظ للتاكيد في الحصر ولعل القائل بانها للتاكيد يجوز
استعمالها في الحصر فتأمل الرابع انه لا كلام ان للتاكيد اثبات المسند للمسند اليه ثم اتصلت ما
المؤكدة لا النافية كما توهم ناسب ان يتضمن معنى الحصر والا لكان ذلك تاكيدا على تاكيد لا يقال
يمنع من اقتضاء اجتماع حرفي التاكيد الحصر لمنع الدليل عليه مع انه ينقض بعدم فهم الحصر في قولنا
ان زيدا لقائم مع اجتماع حرفي التاكيد فيه وقد اشار الى هذا التفتازاني حيث قال بعد الاشارة
الى هذه الحجة ويجب ان يعلم ان هذه مناسبة ذكرت لوضع انما متضمنا معنى ما والا فانا نقول
الاصل في اجتماع حرفي التاكيد افادة الحصر والاصح فيه التخلف والمستند في ذلك تصريح
الطبرسي في مجمع البيان وعلي بن عيسى الربعي به وفي كلام التفتازاني دلالة عليه وفيه نظر

الخامس ان انما اذا كانت للحصر كانت للتاسيس والا كانت للتاكيد ولا شك ان الاول
ارجح لانا نقول هنا اثبات اللغة بالعقل وهو باطل سلمنا لكن نقول لو كانت للحصر لكان الغالب
في استعمالها التجوز لان الحصر الحقيقي نادر ولا كذلك لو كانت للتاكيد فيدور الامر
بين المجاز والتاكيد فيجب الوقف لو لم نقل بترجيح التاكيد لانا نقول ذلك ممنوع بل
سبيل هذه الحجة سبيل اصالة عدم النقل وعدم الاشتراك في مقام اثبات الوضع
ومرجع الجميع الى الظن بموضع الواضع وهو حجة واما كونها معتبرة للظن فمما لا ريب فيه
لغلبتها وهي تفيد الظن ولا شك ان التاسيس اغلب من التاكيد كما ان عدم النقل
والاشتراك منهما واما دعوى دوران الامر بين المجاز والتاكيد من غير ترجيح ففيها
ان التجوز اللازم على تقدير التاكيد ايضا لان استعمال انما في الحصر مما لا ينبغي انكاره
وغلبة التجوز على تقدير الوضع للحصر ممنوعة فتأمل وثانيها ان نمنع من عدم ترجيح المجاز
على التاكيد فان المجاز اغلب من التاكيد والغلبة سبب للترجيح قطعا السادس انها
استعملت في الحصر والاصل فيه الحقيقة لا يقال كذلك استعملت في غير الحصر كما في قوله تعالى
انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم وقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم
الرجس اهل البيت الاية وقوله تعالى انما انت منذر من يخشاها لعدم ارادة الحصر في هذه
الايات والاصل فيه الحقيقة لانا نقول لا نسلم من استعمالها في غير الحصر وليس في الايات
الشريفة ما يدل على ذلك لامكان ارادة الحصر منها اما الاولى فبحمل المؤمنين على الكاملين
في الايمان واما الثانية فبالحمل على ان المراد بيان ان هذه الارادة لا تحصل الا له تعالى و
اما الثالثة فبحمل الانذار النافع فان قلت كيف يمكن دعوى عدم استعمالها في غير الحصر مع
ان استعمالها في الحصر الاضافي كثير وليس ذلك بحصر حقيقة قلت المقصود انها لم تستعمل
فيما ادعى الخصم انها فيه حقيقة وهو التاكيد لا مطلقا تحقيق المطلب انه لا يخفى ان النفي يتحقق
ان انما تستعمل في غير المعنى الذي ادعى الخصم انها فيه حقيقة واما فيه فلا فاذن لا يمكن ان يدعى
الا انها للحصر الحقيقي لانه فيه مجاز قطعا بل لابد ان يكون هو المعنى الحقيقي لما تقرر من
ان اللفظ اذا استعمل في معان وكان ما عدا واحد منها مجازا كان اللازم الحكم بان ذلك
الواحد هو المعنى الحقيقي السابع انه يصح اعمال الصحة الصفة الواقعة بعدها فنقول
انما قائم قولك ليس الا لتضمنه معنى ما و الا اما المقدمة الاولى فلتصريح بعض النحاة فيها

حكي عنه بها واما الثانية فلان الصفة الواقعة بعدها لا تعمل الا اذا اعتمد على ما قبلها
وهنا ليس الا النفي فتعين ان انما متضمنة لمعنى ما و الا لا يقال المقدمة الاولى ممنوعة
فان المصرح بها غير معلوم انه انما يعتمد على حرف نفي سلمنا لكن نمنع المقدمة الثانية فانه
قد حكي عن الاخفش جواز اعمال اسم الفاعل غير معتمد على شيء لانا نقول منع المقدمتين
ليس في محله اما الاولى فممنوعة فلان العكس الحاكي عنه وهو صاحب المطول انه متى
يعتمد على قوله والا لما تعرض لمذهبه في المقام على ان نجم الائمة صرح بذلك في بحث اسم
الفاعل ولا ريب ان كلامه حجة واما الثانية فلما تقرر في النحو وقد حققه مفصلا نجم
الائمة صرح بذلك في البحث المذكور فاذن المعتمد هو القول الثاني وينبغي التنبيه
على امرين الاول انما يدل على الحصر بالمنطوق لا بالمفهوم كما صرح به في مختصر المفتاح و
تبعه في المطول وهو الظاهر من الجماعة التي ادعت انها للحصر وحكي عن ابي اسحق الشيرازي
والغزالي والكيا هراسي والشيخ السبكي القول بان دلالتها عليه بالمفهوم وهو ضعيف
لما تقدم من الادلة على كونها للحصر الثاني لفظ انما بفتح الهمزة تفيد الحصر عند
ابي هشام في المغني لقوله تعالى قل انما يوحى الي انما الهكم اله واحد فان الاول لقصر
الموصوف على الصفة والثانية بالعكس ولان الموجب للحصر في انما بالكسر قائم في
انما بالفتح كما في انا بذلك لوجود هذا السبب فيها ومن قال ان السبب اجتماع حرف
التاكيد قال به في انما وحكي عن ابي حيان انكار ذلك وقال هذا شيء انفرد به الزمخشري
ولا نعرف القائل بذلك الا في انما بالكسر **مفتاح** لفظة ثم موضوعة للترتيب مع المهلة
وهو قول اكثر النحاة والحجة عليه وجهان الاول ان المتبادر من قولنا جاءني زيد ثم عمرو
مجيء عمرو بعد زيد بمهلة وليس الا لكون ثم موضوعة لذلك الثاني صحة تكذيب من قال اكرمت
زيدا ثم عمرا اذا كان صحة تكذيب من قال اكرمت زيدا ثم عمرا اذا كان اكرام عمرو مقارنا
لاكرام زيد وبعده بلا فصل وحكي عن الاخفش والفراء وقطرب والعبادي والكوفيين
القول بانها لا تدل على الترتيب بالكلية وهو ضعيف نعم استعمالها في الترتيب والكوفيين
القول بانها لا تدل على الترتيب بالكلية وهو ضعيف نعم استعمالها في الترتيب المطلق الخالي
للفور والتراخي شايع بحيث يمكن ان نعد من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال
الحقيقة القول في الاوامر **مفتاح** اعلم انه اختلف الاصوليون فيما وضع لفظ الامر

اشار على اقوال الاول انه القول المخصوص الذي ياتي الاشارة الى تعريفه فيكون
في غيره مجازا وهو للشيخ الطائفة والعلامة في يه والمبادي ويب والسيد عميد الدين و
الشهيد الثاني وصاحب غاية البادي والبيضاوي والعبري والاصفهاني والحاجبي في
العضدي وغيرهم وفي شرح المبادي لفخر الاسلام الجمهور على ذلك وفي بعض شروح لل
المحققون على ذلك وفي منية اللبيب المحققون على انه ليس حقيقة في غير القول وفي شرح العضد
الاكثر على انه مجاز الثاني انه القول المخصوص والفعل فيكون مشتركا لفظيا بينهما وهو
يحكى عن السيد المرتضى وجماعة من الفقهاء ونقل عن ابن برهان انه نقله كافة العلماء الثالث
انه القول المخصوص والصفة والشان والشيء والطريق وهو المحقق في المعارج الرابع
انه القول المخصوص والفعل والشيء والشان وهو الذي حكي في المنهاج عن البصري الخامس
انه القدر المشترك بين القول المخصوص والفعل وهو يحكى عن الآمدي وابي الحسين وقيل
القدر المشترك انما هو الموجود او الشيء وقيل هو الفعل فانه اعم من ان يكون باللسان او
غيره السادس انه القول المخصوص والادلة العقلية على وجوب الافعال فيكون مشتركا
بينهما وهو يحكى في منية عن البغدادي للاولين على كونه حقيقة في القول الاتفاق المحكي في
والمنية والمختصر وشرحه للعضدي بل قيل انه قد اشتهر بينهم انه لا نزاع في كون الامر موضوعا
للقول المخصوص بخصوصه وبعضده انه لا يصح سلب الاطلاق عنه وهو من امارات الحقيقة
وكذا يعضده صحة الاشتقاق له من اللفظ المزبور وهو من اماراتها على ما قيل وكذا يعضده
صحة اطلاق اللفظ المذكور عليه من دون حاجة الى التقييد وهو من اماراتها على ما قيل وكذا
يعضده اطراد الاطلاق عليه وهو من اماراتها على ما قيل وعلى كونه مجازا في غيره وجوه منها
انه لو كان حقيقة في غيره ايضا للزم الاشتراك والمجاز اولى ومنها انه لو كان حقيقة في غيره لما
اختص القول المخصوص بالتبادر بل كان اللازم تردد الذهن حيثما يطلق فانه اثر الاشتراك
ومنها عدم الاطراد في غير القول وهو من امارات المجاز ومنها عدم صحة الاشتقاق لمعنى اللفظ
المزبور فلا يقال للاكل والشارب ابدا انهما امران وهو من اماراتها ومنها صحة سلب الاطلاق
عنه فيقال ما امر فلان بل فعل ومنها مخالفة جمع الامر بمعنى الفعل جمع الامر بمعنى القول الذي هو
حقيقي له قطعا فان الاول امور والثاني اوامر ومنها انتفاء لوازم الامر عن الفعل لان الامر
يدخل فيه وصف المطيع والعاصي وهما غير متحققين ومتحققان في القول وكذا من شانه

اقتضاء المامور والمامور به وبهما الا يحقق ... غير القول وللقائلين بالاشتراك لفظا وجوه
ايضا منها ان اللفظ استعمل في كل من المعاني اما استعماله في القول فظ واما استعماله في غيره
فلقوله تعالى حتى اذا جاء امرنا وفار التنور وقولهم امر فلان مستقيم ونحو ذلك والاصل فيه
الحقيقة ورده المحقق والعلامة بالمنع منه بل هو اعم منها والمجاز خير منه واولى من الاشتراك ومنها
صحة الاشتقاق لغير القول من اللفظ المزبور ومنها تردد الذهن بين المعاني عند اطلاقه ورد
لذا يصح الاستفهام عنها وذلك دليل الاشتراك اللفظي وقد عرفت ضعفه في المعارج قال والاصل
وان كان عدم الاشتراك الا انه خولف لما ذكر قاطع وقد بينا ان الطلب قاطع ومنها ان الاستعمال في
غير القول لو كان مجازا لوجب تحقق العلاقة بينه وبين القول لان من شرط المجاز وجود العلاقة
بينه وبين المعنى الحقيقي والتالي باطل فالمقدم مثله ومنها عدم صحة سلب الاطلاق من غير القول
عرفا وهو من دلائل الحقيقة وللقول بالاشتراك المعنوي ان اللفظ استعمل في المعاني المختلفة
مع وجود الجامع بينها فالاصل ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينها وفيه وفي كثير من الحجج
السابقة نظر والمسألة محل اشكال والتحقيق ان لفظ الامر في اصطلاح الاصوليين حقيقة في القول
المخصوص لا غير واما في عرف العام واللغة فاحتمال كونه مشتركا لفظيا بين القول المخصوص وغيره
في غاية القوة وينبغي التنبيه على امور الاول انه اختلف عبارات القوم في تعريف الامر بمعنى القول
فعن البلخي واكثر المعتزلة انه قول القائل لمن دونه افعل ونحوه وعن قوم من المعتزلة انه صيغة افعل
بارادات ثلث ارادة وجود اللفظ وارادة دلالتها على الامر وارادة الامتثال وعن قوم من المعتزلة
انه ارادة الفعل وعن الجويني والغزالي والقاضي ابي بكر والجمهور واكثر الاشاعرة انه القول المقتضي
طاعة المامور بفعل المامور به وعن قوم انه خبر عن الثواب على الفعل وعن جماعة انه خبر عن استحقاق
الثواب على الفعل وقال الحاجبي انه اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء وقال العلامة في
يب وغيره هو طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء وقال المحقق هو طلب الفعل بالقول على
جهة انه اصدر من مريد لايقاع الفعل الثاني يعتبر في الامر بمعنى القول الاستعلاء من الامر بان
يلاحظ انه اعلى من المامور ولا يكفي مجرد علوه بل يمكن ان يدعى ان الاستعلاء كاف مطلقا ولو كان
الامر في نفسه غير عال اما اشتراط الاستعلاء فكما عليه المحقق والعلامة والشهيد والشيخ البهائي
وصاحب غاية البادي والخطيب القزويني وصاحب المطالع والتفتازاني وحكي عن ابي الحسين
البصري وفخر الدين وجمع النحاة وعلماء البيان واكثر علماء الاصول فلان العالي اذا طلب من الداني

طلبا غير مستعل بل متخضعا لم يعد امرا ولذا قيل له امر ولا مخاطبه مامورا ولو كان مجرد العلو كافيا لما صح
ذلك لا يقال قد استعمل لفظ الامر من غير استعلاء كما في قوله تعالى ماذا تامرون وقول عمرو بن عاص لمعوية
امرتك امرا جازما فعصيتني والاصل فيه الحقيقة لانا نقول نمنع من الاصل المذكور بل الاستعمال اعم
من الحقيقة والمجاز على انا نقول المراد بالامر في المثالين المولوع والمشاورة نص عليه في مجمع البيان
والكشاف ويؤيد ما ذكر ما حكاه بعض الائمة من الاجماع على ان الامر عند الاصولي افعل على سبيل الاستعلاء
واما الاكتفاء بمطلق الاستعلاء وان لم يتحقق العلو فلانه يصدق على قول الادنى للاعلى افعل على جهة
الاستعلاء انه امر ولا يصح سلبه عنه عرفا وان كان ذلك قبيحا عندهم اذ القبح لا ينافي كون الاطلاق
حقيقة اذا لم يوكده والظاهر ان هذا خيرة الاكثر خلافا للمحكي عن المرتضى وابي اسحق الشيرازي وابن الصباغ
والسمعاني من الاشاعرة وجمهور المعتزلة فاشترطوا العلو فيه وبعض آخر منهم العضدي والبيضاوي
والاصفهاني انه لا يشترط بواحد من الامرين فيلزمهم كون الالتماس والدعاء والتمني والترجي امرا
وهو مقطوع بفساده كما صرح به التفتازاني الثالث اعلم ان الطلب المعتبر في الامر معلوم وهو غير
الصيغة كما اشار اليه العلامة محتجا بعدم اختلافه باختلاف اللغات بخلاف الصيغة وبوجودها
من الساهي والغافل والنائم مع انتفائه الرابع اعلم انه ذهب العلامة الى ان الطلب هو نفس الارادة
كما في علمائنا الامامية والمعتزلة وخالف فيه الاشاعرة للاولين ما اشار اليه العلامة فقال وهل
هو نفس الارادة انتهى وللاخرين وجوه منها انه تعالى امر الكافر بالطاعة والحال انه لم يردها منه لانه
تعالى عالم بعدم ايقاعها منه فيكون ممتنع الوقوع لذلك والا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وهو ممتنع فلا
يريده والا لكان تكليفا بالمحال وفيه نظر اما اولا فلانه يمنع من عدم جواز التكليف بهذا المحال عندهم كما
اشار اليه بعض فقال معترضا على المجيب ولم يكن تكليفه بها حينئذ تكليفا بالمحال ليس له مدخل في مذهبهم
لان التكليف بها واقع اتفاقا وان كان وقوعها محالا عندهم والتكليف بهذا المحال لا يمنعونه ولو قال
بدله فيكون ايقاعها محالا فلا يكون مرادا له تعالى كان اجود انتهى واما ثانيا فلانه يمنع من عدم ارادة الطاعة
من الكافر والعلم لا يؤثر في المعلوم والا لكان علمنا بطلوع الشمس غدا مؤثرا فيه ولكان افعاله تعالى
غير مقدورة له لتعلق علمه تعالى اما بفعله او بعدمه فان كان الاول لزم محالية الثاني وان كان الثاني
لزم محالية الاول فلا يكون مقدورا له اذ المقدور ما ساوى وجوده عدمه عند القائل بمعنى
انه اذا شاء فعل واذا شاء لم يفعل وهو هنا غير متحقق وقد اشار الى هذا الجواب العلامة واما
ثالثا فلانه يمنع من صحة الطلب على تقدير عدم صحة الارادة ومنها انه يصح ان يريد منه الفعل والترك

به فلو كانا متقدين لما صح ذلك واجاب عنه في ب فقال وفي الامر معناه نفي الالزام
وان كان مريد الايقاع الفعل اختيارا انتهى وقد يجاب بانها لو كانا متغايرين لصح ان
يق اطلب منك ولا اريده منك والتالي بط وقد يعارض بانهما لو كانا متحدين لما صح ان
يق اردت الفعل من فلان وما طلبت منه والتالي بط فيظهر منه ان الارادة اعم من
الطلب فتم ومنها انه يصح ان يأمر السيد عبده بفعل لا يريد ايقاعه طلبا لاظهار عذره
واجاب عنه العلامة فقال فان الطلب والارادة متنافيان في امر طالب العذر والجواب
واحد وهو انه وجد منه صورة الامر فانه لم يرده ولم يطلبه وربما اجيب بانا لا نم ان
الطالب للعذر لا يطلب ولا يريد ما امر به وان افضى الى هلاكه اذ الانسان العاقل يطلب
بفضي الى هلاكه لغرض لكن يعدم صدور ما امر به الخامس اعلم انه حكي عن اكثر علمائنا والكعبي
من المعتزلة والبيضاوي والعبري وقاطبة الاشاعرة القول بان الصيغة تدل على الطلب
بالوضع والبه ذهب العلامة في ب وحكي عن المرتضى وابي علي الجبائي وابنه ابي هاشم
القول بانه يشترط في دلالة الامر على الطلب ارادة فلا يدل عليه بدونها والمعتمد عندي
هو الاول لما بيناه سابقا لا تؤيد لعل القول الثاني ما حكاه في ب عن الجبائيين من الاحتجاج
على ما صار اليه به من ان المميز بين الامر والتهديد هو الارادة لانا نقول هذا التهديد وهو
مجاز فقد صرح بهذا الجواب في ب السادس قال العلامة في ب لا اثر للارادة للمامور به
في صيغة الصيغة امرا خلافا لهما لانها دالة بالوضع على الارادة فلا تقيد الصيغة الدالة صيغة
الامر به كالمسميات مع الاسماء انتهى وحكى ما ذكره عن المحققين وقال السيد عميد الدين وفيه نظر
منشأ ضعف القياس والحق ان يق ان اراد مدعي تأثير الارادة في كون الصيغة امرا انها شرط
في وضع الواضع اياها بازاء الامر كان ظاهر الاستحالة وان اراد ان الصيغة الشخصية المجردة
عن تلك الارادة ليست امرا حقيقيا فهو حق بل يكون اللفظ مستعملا لها في غير موضوعها كما
يستعمل الراية فيها في الخبر وغيره وقد اعترف المص بذلك حيث قال ان الامر السيد لعبده لتمهيد
عذره ليس امرا حقيقة بل هو صورة الامر وذلك لعدم ارادة المامور به وفخر الدين اعترف
ههنا بان صيغة افعل التي هي عبارة عن الامر موضوعة للارادة وقد ادى ذلك من قوله و
زعم انها موضوعة للطلب المغاير للارادة انتهى السابع قال العلامة في ب ايضا وقد يقع
صيغة الامر مقام الخبر مثل اذا لم تستح فاصنع ما شئت وبالعكس مثل والوالدات يرضعن

اولادهن

اولادهن لاشتراكهما في الدلالة على وجود الفعل وكذا النهي يقع مقام الخبر مثل لا تنكح المرأة
على عمتها انتهى الثامن قال العلامة في ب يمكن ان يقول الانسان لنفسه افعل وربما كنه
لا يسمى امرا لان الاستعلاء معتبر وصرح بهذا في ية ايضا للاول الاستعلاء الاعتباري و
المغايرة الاعتبارية تكفي لانا نقول الاصل فيهما التحقيق قال المحقق الشريف فيما حكى
للطلب في نحو اعلم افعل حقيقة كما لا يخفى على ذي بصيرة بل انما يتصور الطلب لعلم ان العلم
ما لا يتيسر منه وينبغي ان يجد في تحصيله كانه طلب منه انتهى ثم ان المستفاد من العلامة في ب
ان ذلك غير متحقق حيث قال بعد ما نقلنا عنه ولا يحسن ان قائلة الامر الاعلام الوجل بنفسه
ما في قلبه انتهى وصرح به في النهاية وحكاه عن ابي الحسين وصرح به في المحصول ايضا وفيه نظر
مفتاح قال العلامة في ب الامر ان نقل كلام غيره دخل فيه ان تناوله وكذا ان نقل امر
غيره بكلام نفسه انتهى قلت مثال الاول قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم ومثال الثاني قوله لهم
فلان يامركم بكذا والوجه فيما ذكره ان المقتضي للعموم موجود والمانع عنه مفقود اذ ليس الا
النقل وهو لا يصلح له ولا يخفى ان اطلاق الامر على هذا الناقل مسامحة مفتاح اذا امر الرجل جماعة
بخطاب يشمله لغة كان يقول يا ايها الذين في هذه الدار وهو فيها فالظاهر انه لا يخرج عنه امر
فالامر كان مستقلا على نفسه وهو بط ومع ذلك فالمفهوم عرفا عدم الدخول وقد صار
اليه ما ذكرناه الشيخ فقال فالنبي اذا امر غيره بفعل لا يدل ذلك على انه مامور به ايضا الا ان
ذلك فيحكم به لاجل الدليل ويفارق ذلك افعاله لانها بالعكس من اوامره لان افعاله
مختصة ولا نعلم انها متعدية الى غيره الا بدليل واوامره متعدية ولا يعلم تناولها له الا بدليل
الامر انتهى واعلم انه لا يجوز ان يخبر الانسان نفسه ايضا لان وضع الخبر فلا فائدة ولا فائدة في
اخبار نفسه بما يعلم به قبل الاخبار وقد يحسن مجازا مفتاح اعلم ان صيغة افعل وما في معناها
تستعمل في معان كثيرة الايجاب والندب والارشاد والتهديد والاهانة والدعاء والاباحة
والامتنان والاكرام والتسخير والتعجيز والتسوية والاذن والاحتقار والتمني والانذار والتأديب
والتكوين والالتماس والتفويض والتعجب والتكذيب والاعتبار والمشورة والانعام ولا
بعد في ارجاع بعضها الى بعض وقد اختلف القوم فيما هو المعنى الحقيقي منها على اقوال الاول
انها حقيقة في الوجوب ومجاز في غيره وهو للشيخ والمحقق والعلامة وصاحب المعالم والحاجبي
والعضدي والطوسي والبيضاوي والعبري والاصفهاني كما عن الشافعي والغزالي وابي الحسين

دبب

الامر حقيقة في الوجوب

البصري وابي علي الجبائي في احد قوليه وهو ايضا المحكي عن ابي اسحق الشيرازي والقاضي ابي الطيب
السمعاني وابي المظفر السمعاني والرازي بل حكي عن اكثر الفقهاء والمتكلمين بل قيل انه مذهب المحققين
وبالجملة هذا القول عليه معظم علماء الاسلام فان قلت من اشرت اليهم عباراتهم مختلفة
فمنهم من قال الامر للوجوب ومنهم من قال للايجاب والفرق بينهما جلي فان معنى كون الامر
للوجوب كونه دالا على ان الفعل المامور به على صفة الوجوب وهو غير كونه للايجاب فان
معنى كونه للايجاب انه يدل على ان الامر اوجب الفعل المامور به ولا يدل على انه على صفة
الوجوب فلم ذكرت ان الكل قائلون بقول واحد قلت لما لم يكن ثمرة بين القولين لا سيما
بالنسبة الى الاوامر الشرعية ساغت في التعبير الثاني انها حقيقة في الندب وهو لابي هاشم
وابي علي وجماعة من الفقهاء والمتكلمين فيما حكي عنهم وحكي عن الشافعي ايضا الثالث انها
حقيقة في الطلب المشترك بينهما وهو للسيد عميد الدين والخطيب القزويني والمحكي عن ابي منصور
الماتريدي من الحنفية والفاضل صاحب الوافية والجويني وجماعة واختاره العلامة في تهذيبه
والباوي ولكن صرح بانه في الشرع للوجوب وحكاه عن جمع ممن مضى اليهم الاشارة الرابع
انها حقيقة في الاذن المطلق الجامع للوجوب والندب والاباحة وهو محكي عن بعض
الخامس انها مشتركة بين الوجوب والندب لغة وحقيقة في الاول شرعا وهو للسيد
المرتضى وابن زهرة السادس انها مشتركة بينهما مطلقا وهو لصاحب المنتخب والمحصول و
التفصيل على ما حكي بل وهذا المذهب نقله الآمدي في منتهى السؤل عن الشيعة السابع انها
مشتركة بينهما وبين الاباحة والتهديد ونسبه جماعة من العامة منهم الحاجبي الى الشيعة
قال بعض اصحابنا هذا القول لما الكل المحققون من بين الاولين من الادعية والارشاد
وهو محكي عن قوم وحكي عن الاحكام انه نسبه الى الشيعة العاشر انها مشتركة بين الاولين والاباحة
وهو محكي عن جماعة الحادي عشر انها مشتركة بين الاحكام الخمسة وهو محكي عن بعض الثاني عشر
انها موضوعة لواحد من الخمسة ولا نعلمه في الاباحة وهو محكي عن بعض وحكي عن الاشعري
التردد بينها لكونها مشتركة بينها وقيل لكونه موضوعا لواحد ولا نعلم الثالث عشر انها
حقيقة في الاباحة وهو محكي عن الشافعي ومالك واكثر الاشعرية والمعتزلة الرابع عشر
انها مشتركة بين الاولين والتهديد والتعجيز والاباحة والتكوين وهو محكي عن بعض
الخامس عشر انها مشتركة بين الطلب والتهديد والتعجيز والاباحة والتكوين وهو محكي
عن الاشعري السادس عشر انها من الصحابة للوجوب ومن النبي اذا ابتداء بامر للندب

والامر

والامر الموافق لامر الله تعالى فللوجوب وهو محكي عن الابهري من المالكية السابع عشر الوقف بين
الوجوب والندب وهو محكي عن الاشعري والقاضي ابي بكر والآمدي والغزالي وحكى الصفي الهندي
عن القاضي وامام الحرمين والغزالي انها للوجوب او للندب وفيهما اشتراكا او للقدر المشترك
بينهما الثامن عشر الوقف بين كونها للقدر المشترك بين الوجوب والندب وبين كونها مشتركة
بينهما لفظا وهو محكي عن بعض والمعتمد عندي هو القول الاول الذي عليه المعظم ولهم وجوه
منها ان المتبادر من المفروض هو الوجوب فيكون حقيقة فيه اما الاول فللقطع بان السيد
اذا قال لعبده افعل مجردا عن القرينة فلم يفعل عد عاصيا وفهم العقلاء معللين ذلك بمجرد ترك
الامتثال ولولا ان المتبادر من الصيغة الوجوب لما اتجه ذلك واما الثاني فلما بيناه من ان
التبادر دليل الحقيقة لا يقال لا نم المقدمة الاولى فانه ينصرف اطلاق المفروض غالبا الى الوجوب
ولكنه يحتمل كونه لذلك ان يكون من باب انصراف اللفظ الموضوع للمفهوم الكلي الى فرده الشايع
كانصراف لفظ النقد الى فرده الشايع او من باب انصراف اللفظ المشترك الى المعنى الشايع ومثل
هذا التبادر لا يدل على الوضع ولا يمنع من الاشتراك المعنوي ولا اللفظي كما لا يخفى وانا نقول لا يحتمل
في ذلك ان يكون من باب انصراف اللفظ الى المعنى الحقيقي ولولا هذا الاصل لانسد باب التمسك
بالتبادر على الحقيقة ولا يقال لا نم كون المستفاد الذم والحكم بالعصيان حيث يخالف الامر المجرد عن
القرينة هو مجرد ترك المامور به وعدم الاتيان بما دل عليه الصيغة لاحتمال كونه لاجل ترك الالتزام
او ما دل على اصالة وجوب اطاعة السيد عبده لانا نقول هذا الاحتمال في غاية الضعف كما لا يخفى
وبالجملة لا اشكال في ان المتبادر من المفروض الوجوب وفي ضعف احتمال استناده الى القرائن
الخارجية كما نجد في الغير وعقلاء الاعاجم ذكرناه في العدة ولا يقال غاية ما يلزم مما ذكر ثبوت
الوضع في زماننا للوجوب وهو اخص من المدعى لان المقصود ثبوت الوضع لزمنه فالدليل اخص
من المدعى لانا نقول هذا يبطل بالاصالة عدم النقل اذ لو كان في زماننا للوجوب لزم النقل
وتعدد الوضع والاصل عدمهما لا يقال اصالة عدم تعدد الوضع معارضة باصالة تاخر الحادث
لان الوضع للوجوب امر حادث فالاصل تاخره لانا نقول الاول بالترجيح لاعتضاده بالشهرة
العظيمة القريبة من الاجماع مضافا الى ما سبق اليه الاشارة والى ظهور عدم القائل بالفصل بين
هذا الزمان وزمان اللغة فتم والى ان الحكم بتعدد الوضع حكم بوجود حادث لم يكن والحكم بتقدم
الوضع حكم بسبق موجود ومن الظاهر ان الاول اهون فتم ومنها قوله تعالى في سورة النور فليحذر الذين

يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم جعل الله تعالى امر مخالف الامر بالحذر
وهدده لولا كونه مقتضيا للعقاب لما حسن التحذير والمخالفة عبارة عن ترك العمل بمقتضاه وترتيب الحذر
على المخالفة يؤذن بان العلة فيه والمعنى بكون الامر للوجوب الا هذا لا يقال لم لا يجوز ان المخالفة للامر عبارة
عن ترك المأمور به لاحتمال ان يكون عبارة عن حمله على ما يخالفه بان يكون للوجوب فحمله على الندب
وبالعكس او عبارة عن اعتقاد عدم حقيقة الامر او عبارة عن عدم اعتقاد حقيته او عبارة عن تركه
استكبارا ومع هذه الاحتمالات كيف يبقى وثوق بذلك لانا نقول الاحتمالات المذكورة بعيدة
جدا بل المخالفة عبارة اما عن ترك الامتثال وعدم الاتيان بالمأمور به كما هو المتبادر من معناه
هذا وغيره وايا ما كان فالاستدلال صحيح ولا يقال ان غاية ما يستفاد من الاية الشريفة ان مخالف
الامر مأمور بالحذر والدلالة في ذلك على وجوب الاتيان بكونه له وهو عين النزاع لانا نقول
ان الامر هنا للايجاب والالزام قطعا اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب وما صح ومع ثبوته
فلا اقل من الدلالة على حسن الحذر ولا ريب انما يحسن عند قيام المقتضي للعذاب والا لكان
الحذر عند سفها ولذا يلام من يجلس عن سقوط الجدار الحكم الصحيح وهو كما بالنسبة اليه تعالى
واذا ثبت وجه المقتضي للحذر في قيام المقتضي للعذاب هو مخالفة الواجب لا المندوب كذا
افاده جماعة واورد عليهم بالمنع باختصاص حسن الحذر في قيام ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضي
للعذاب هو مخالفة الواجب لا المندوب كذا افاده جماعة واورد عليهم بالمنع باختصاص حسن الحذر
في قيام المقتضي للعذاب بل يحسن عند احتمال ترتب العذاب ومثله كثير في الشريعة كامرهم بترك
الطهارة من الماء المسخن بالشمس حذرا عن اصابة البرص وكامرهم بترك الاكل والشرب على الجنابة
حذرا عن الفقر والحاصل ان الحذر يكون واجبا لو كان العقاب معلوما او مظنونا ويكون حسنا
ندبا لو كان محتملا ويمكن الدفع بان احتمال قيام المقتضي لكاف في كون الامر للوجوب اذ احتمال
العذاب منتف على تقدير عدم الوجوب لقبح الظلم واما ما ذكر من احتمال العقاب فقد يتحقق
ولا يجب الحذر كالامثلة المتقدمة مدفوع لان هناك لم يتحقق احتمال العقاب والا لزم
القبيح عليه تعالى لان العقاب من فعله تعالى ولا يحتمل صدوره عنه الا على ترك الواجب وفعل
المحرم نعم حسن الحذر فيها للاجل احتمال ترتب مضرة دنيوية بناء على علاقة ذاتية بينهما و
الاية الشريفة دلت على ان حسن الحذر لاجل ترتب العقاب فتم ولا يقال قوله تعالى عن امره مطلق
فلا يعم جميع اوامره فيكون الدليل اخص من المدعى لانا نقول اخصية الدليل من المدعى هنا غير

قادح لامكان التتميم بعدم القائل بالفصل وقد صرح به بعض المحققين وعلى انا نمنع
من اطلاق الامر في الاية الشريفة بل هو عام لان اضافة المصدر حيث لا عهد
تفيد العموم مثل ضرب زيد وشتم عمرو وانتم ذلك صحة الاستثناء فانه ان يقع فيها
فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني وقد صرح بما ذكر جماعة من المحققين
واورد عليهم ان المصدر عام بالنسبة الى ما اضيف اذا كان المراد منه المعلول المصدري
والامر في الاية الشريفة محمول على ما يطلق عليه من الصيغ وان الامر لو كان عاما لما
تم المطلوب اذا يصير المعنى ح ان من خالف جميع الاوامر فليحذر ولا يلزم من ذلك
الامر بحذر من خالف امرا واحدا وفي كل الوجهين نظر اما الاول فلان الاصل حمل
المصدر على حقيقته ولا دليل هنا على صرفه عن الحقيقة سلمنا ولكن يجب حمل الاطلاق
على هذا التقدير على العموم اما لما ذكره بعض الائمة فيما حكي عنه من ان اسم الجنس اذا استعمل
ولم يكن ثمة قرينة تخصصه ببعض ما يقع عليه فهو في الظاهر للاستغراق اخذا عن
استقراء كلامهم واما لان العموم مفهوم هنا عرفا او لانه لو لم يحمل هذا الاطلاق على العموم
يلزم الاجمال وهو خلاف الاصل وبالجملة لا اشكال في ظهور الاطلاق المفروض في العموم كما في قوله
تعالى احل الله البيع وقوله خلق الله الماء طهورا ويؤيده تعليق الحكم في الاية الشريفة
على الوصف وهو مخالفة الامر اذ هو مشعر بالعلية فيفيد شمول الحكم لجميع الافراد
واما الثاني فلظهور ترتب الحكم على كل فرد لا على المجموع من حيث هو هو ولا يقال انه يلزم
في امره مجمل المرجع لاحتمال رجوعه الى الله تعالى والى رسوله فلا يمكن الحكم بان امر الله
او الى رسوله على التعيين للوجوب لانا نقول ارجاع المرجع هنا غير قادح بعد عدم
وجود القائل بالفصل بين امره تعالى وامر رسوله فان من قال بالوجوب في الاول قال به
في الثاني وبالعكس كذا قيل وفيه نظر لوجود القائل بالفصل وهو الشريف المتقدم الا
قوله الا اشارة الا ان يقال ان حدوثه بعد ذلك فرضا فالاصل عدم النقل وبها
يمكن دعوى ان كل امر للوجوب ولو لم يكن من الله تعالى ورسوله ولا يقال ان الاية
الشريفة انما دلت على ان الامر للوجوب ولا دلالة فيها على ان صيغة افعل له لانا نقول
هنا غلط لان الظاهر ان المراد بالامر ما صدق عليه مما كان على وزن افعل وغيره مما قام
مقامه في الدلالة على طلب الفعل وضعا فتدبر ولا يقال ان الاية الشريفة لا دلالة

فيها على نفي اشتراك الامر بين الوجوب والندب بل يحتمله لاحتمال ان يكون كالمراد
التقسيم لا الترديد المحض فان اللازم حينئذ اجابة الفتنة لبعض وهو الذي يترك المندوب كما
اتفق لادم عم فانه اصابه ما اصابه والعذاب الاليم هو الذي يترك الواجب لانا نقول
ذلك فاسد اما اولا فلانه يلزم ان يكون كل من ترك المندوب مصابا بالفتنة وهو مقطوع
بالفساد واما ثانيا فللزوم استعمال المشترك في معانيه من غير قرينة وهو ممنوع عند اكثر
الاصوليين وان جوزه بعض ان لا قرينة الا الكثرة وهو لا يصلح لذلك الاحتمال الشرعي
ولا يمكن ان يقال امره تعالى للندب لان تارك المندوب لا يصيبه العذاب فتعين ان
يكون امره تعالى للوجوب ويلحق امر غيره بامره تعالى باصالة عدم النقل ولا يقال الاستدلال
انما يتم لو كان الموصول فاعلا لتحذر وهو ممنوع لجواز ان يكون مفعولا اقيم مقامه
فلا يتوجه الامر بالحذر الى مخالف الامر فلا يتم الاستدلال لانا نقول ذلك بط لان اسناد
الفعل الى الفاعل اقوى من اسناده الى المفعول كما قرر في محله ولا يقال الفاعل مضمر والموصول
مفعول فيكون المامور بالحذر من تقدم ذكرهم وهم الذين يتسللون منكم لواذا لانا نقول
المتسللون هم المخالفون عن امره فكيف يصح امرهم بالحذر عن انفسهم على ان اضمار الفاعل
مع وجود ما يصلح لان يكون فاعلا في الكلام خلاف الاصل وايضا ارجاع الضمير المظهر للجمع غير
ملايم الا بتاويل كل واحد واحد وهو تكلف وعلى تقدير تسليمه يبقى ان يصيبهم بلا عامل
لان الحذر لا يتعدى الى مفعولين فان قلت فليكن مفعولا له للحذر والمخالفة قلت اجابة
الفتنة ليست علة للحذر لامتناع اجتماعهما ولا للمخالفة لان المفعول له غرض لفاعل
الفعل المعلل به والمخالفون ليس غرضهم اصابة الفتنة فان قلت فليكن التقدير كراهية
ان تصيبهم فيصح ان يكون مفعولا له قلت هذا التقدير غير محتاج اليه فيحتاج على تقدير
اسناد الفعل الى المفعول يثبت وجوب الحذر عن مخالفة الامر ايضا وذلك لانه لو وجب الحذر
عن مخالفة الامر وجب الحذر عن نفس مخالفة الامر بطريق اولى ومنها قوله تعالى
في سورة والمرسلات واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون وجه الدلالة انه تعالى ذمهم على
الامتناع عما امروا به ومخالفتهم لمعقب الامر لقوله تعالى لا يركعون فانه ليس باق على حقيقته و
هي الاخبار فتعين ان يكون للذم ولولا ان صيغة افعل للوجوب لما حسن الذم لا يقال المنع من
كون الذم على ترك المامور به لجواز ان يكون على تكذيب الرسل في التبليغ لقوله تعالى ويل يومئذ

للمكذبين

للمكذبين او على استكبارهم لانه قيل انها نزلت في ثقيف حين امرهم النبي صم بالصلوة فقالوا لا نحني
فانها سبة علينا فقال صم لا خير في دين ليس فيه ركوع ولا سجود لانا نقول ما ذكر بط لان ظ
الاية الشريفة كما صرح به جملة من المحققين يدل على ترتب الذم على مجرد الترك والويل على التكذيب
والاحتمالات البعيدة غير قادحة ولا يقال ان الصيغة قد تفيد الوجوب بالقرينة فلعل الامر
بالركوع كان مقرونا بها لانا نقول هذا الاحتمال يبطل الحقيقة الظ وانه خلاف الاصل ومنها قوله
تعالى في سورة الاعراف واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين
قال ما منعك الا تسجد اذ امرتك وجه الدلالة انه تعالى ذمه على ترك السجود المامور به بقوله
تعالى ما منعك فان الاستفهام ليس على حقيقته لاستحالته عليه تعالى فتعين ان يكون للانكار و
التوبيخ ولولا انها للوجوب لما استحق الذم بمجرد الترك لا يقال الاية الشريفة دلت على ان الامر
للوجوب ولا دلالة فيها على ان الصيغة له لانا نقول المراد بالامر فيها صيغة اسجدوا كما صرح
جماعة من المحققين وليس المراد المركب من ا م ر واذا ثبت ان الصيغة المذكورة للوجوب ثبت
كون غيرها من سائر الصيغ الامرية له للاصل وعدم القائل بالفصل ولا يقال غاية ما استفيد من
الاية الشريفة ان الامر حينئذ كان للوجوب ولا يلزم ان يكون في زمان الشرع كذلك لانا نقول
ذلك مدفوع باصالة عدم النقل ولا يقال السجود لعله كان مندوبا وانما استحق ابليس الذم
لاستكباره والتحقيق ان ترك المندوب استكبارا يقتضي الذم ويقوى هذا قوله تعالى واستكبر و
كان من الكافرين لانا نقول هذا بط لانه تعالى رتب الذم والتوبيخ على مجرد مخالفة الامر من حيث
هو امر ولا يمكن ان يكون الوجه فيهما غير ذلك ولا يقال ان الامر حينئذ لعله كان مقرونا بما يدل
على الوجوب لانا نقول هذا مدفوع بالاصل حينئذ ولا يقال ان غاية ما دلت عليه الاية الشريفة ان
امره تعالى للوجوب ولا دلالة فيه على ان امر غيره له لانا نقول هذا مدفوع بالاصل وظهور الاتفاق على
عدم الفرق ومنها قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وجه الدلالة
انه تعالى اوجب العقاب على كل عاص وكل تارك للمامور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري ولا
يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون ولا اعصي لك امرا وقد صرح جملة من المحققين بان العصيان
عبارة عن ترك المامور به بل حكى العضدي عليه الاجماع وفيه نظر لعدم جواز حمل الاية الشريفة
على عمومها قطعا فيلزم تخصيصها بمن يستحق الخلود ومعه يسقط الاستدلال بها كما في محل البحث ثم و
مع هذا فقد قيل ان العصيان يتحقق في ترك المندوب ايضا وانه ليس عبارة عن ترك المامور

به والا لكان قوله عم ويفعلون ما يؤمرون عقيب قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم تكرارا خاليا
عن الفائدة ومنها جملة من الاخبار منها خبر يونس بن ظبيان قال قال ابو عبد الله ع يا يونس
ملعون من ترك امر الله لكم انا اخذنا بدم ربان اخذنا عرضه فحسب بغضب الجليل عم الحد
ومنها خبر زرارة ومحمد بن مسلم قالا قلنا لابي جعفر ع ما تقول في الصلوة في السفر كيف هي وكم
هي فقال ان الله تعالى يقول اذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة فصار
التقصير في السفر واجبا كوجوب التمام في الحضر قالا قلنا انما قال الله تعالى ليس عليكم جناح ولم يقل
افعلوا فكيف اوجب ذلك كما اوجب التمام في الحضر فقال ع اوليس قال الله تعالى ذكره في كتابه
ترضعه شيئا ثم وكذلك التقصير وجه الدلالة ان صيغة افعل للوجوب لما فهم منها ذلك وما
قررها المعصوم ع على ذلك ومنها خبر عبد الله بن ميمون عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله
لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع كل صلوة وجه الدلالة انه ص نفى الامر مع ثبوت الندب
اتفاقا كما حكاه جماعة ولولا ان الامر للوجوب لما كان للنفي معنا ومنها خبر بريرة وهي كانت جارية
لعائشة وكان زوجها عبدا فلما اعتقتها عائشة وعلمت بالخيار اختارت مفارقة زوجها فاتى
فراتها الى النبي ص فقال النبي ص ارجعي الى زوجك فانه ابو ولدك وله عليك حق فقالت يا رسول
الله أتأمرني بذلك فقال لا انما انا شافع فقالت لا حاجة لي فيه ولولا كون الامر للوجوب لكان
اثبات الشفاعة المندوب فيها مع نفي الامر مناقضا اذ استحباب موافقتها يقتضي تقديمه
الوجوب وعدم الامر يقتضي عدم ندبيته لو كان الامر للندب ومنها ما روي من انه ص دعا ابا سعيد
الخدري فلم يجبه وهو في الصلوة فلم يجبه فقال الم تسمع الله يقول يا ايها الذين امنوا استجيبوا
لله وللرسول اذا دعاكم وقد يقال هذه الاخبار لا تنهض لاثبات المدعى اما الاول فلوجهين
احدهما انه ضعيف السند لاشتماله على سهل بن زياد الضعيف على الاقوى وعلى بكر بن صالح وقد ضعفه
النجاشي وغيره وقال انه كثير التفرد بالغرائب وعلى يونس بن ظبيان وضعفه النجاشي وقال الفضل
بن شاذان وابن الغضائري انه كذاب واحد الثاني وثانيهما اختصاص مورده بامر الله تعالى
فلا يتعدى الى غيره ثم واما الثاني فلوجهين ايضا احدهما انه ضعيف السند لان طريق الصدوق
الى محمد بن مسلم وزرارة معا غير معلوم نعم طريقه الى كل منهما منفردا عن الاخر معلوم صحيح على قول
لا يخفى كما صرح به جمع وثانيهما اختصاصه بمورد معين فلا يفيد العموم ثم واما الثالث فلعدم
دلالته على اختصاص الامر بالوجوب لجواز ان يكون مشتركا لفظا او معنى ويكون المراد بقوله

لامرتم

لامرتهم الزمهم واوجبت عليهم والقرينة نفي الامر وثبوت الندبية ثم واما الرابع فلقصور
دلالته انما غايته ما يستفاد منه ان امر النبي ص له ولا دلالة فيه على ان سائر الاوامر له مع عدم
وضوح سنده ثم واما الخامس فلعدم وضوح سنده الا ان يقال انه مجبور بالشهرة العظيمة كما في
كثير من الاخبار الضعيفة بها وفيه نظر ومنها ان الوجوب معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب
ان يوضع له لفظ كسائر المعاني المحتاج اليها ولا لفظ الا صيغة افعل وفيه نظر لمعارضته بان
الطلب والندب كالوجوب في الاحتياج اليهما ولا لفظ الا صيغة افعل ولا ترجيح بل قيل
ان الترجيح مع وضعه للطلب لكونه اعم والعام قد يستعمل في الخاص حقيقة من دون تخصيص مع
ذلك فلا نسلم انحصار اللفظ الدال على الوجوب في صيغة افعل لوجود لفظ اوجبت والزمت
نعم هما لفظان خبريان وافعل انشائي ولكن الغرض دفع الحاجة وهو يحصل بالانشاء والاخبار
ومنها ان حمل الامر على الوجوب يفيد القطع بعدم المخالفة ولا كذلك الحمل على غيره فكان الاول
اولى عقلا ونقلا وفيه نظر لان اثبات وضع اللفظ بمثل ذلك واضح الفساد ومع ذلك فليس
المقام مقام وجوب الاحتياط بل ادعى في الغنية انه ضد الاحتياط محتجا بانه يؤدي الى الفعل
قبيح منها اعتقاد وجوب الفعل ومنها العزم على ادائه على هذا الوجه ومنها اعتقاد قبح تركه
وربما فكره هذا الترك وكل ذلك قبيح لا اشكال من اقدم عليه يجوز قبحه لتجويز كون المامور به
غير واجب والاقدام على ما لا يؤمن فيه من القبح كالاقدام على ما يقطع على ذلك فيه ومنها دعوى
جماعة من المحققين كالسيدين المرتضى وابن زهرة والشيخ العلامة والفاضل البهائي وجدي
قدس سره والحاجبي والعضدي وغيرهم ادعوا الاجماع على ان الامر في الشريعة للوجوب ولكن
الاجماع المنقول بخبر الواحد عند العلماء النثبت حجة وهو هنا وان كان اخص من المدعى الا انه تم
بالاصل والقائلين بالوضع للندب وجوه منها قوله ص اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم
وجه الاستدلال انه ع فوض الاتيان بالمامور به الى مشيتنا وهو معنى الندب اذ الواجب غير
مفوض الى اختيارنا ومنها قولهم انا اهل اللغة لم يفرق بين السؤال والامر الا بان رتبة الامر
اعلى من رتبة السائل والسؤال انما يدل على الندب فكذلك الامر اذ لو دل على الايجاب لكان بينهما
فرق اخر وهو خلاف ما قالوه ومنها ان فاعله خير من تركه فهو داخل في الواجب فكل واجب
مندوب ولا عكس لان الواجب ما يلام على تركه ولا كذلك المندوب فوجب جعل الامر حقيقة
فيه لكونه متيقنا في جميع الوجوه نظرا اما الاول فلضعفه سندا ودلالة اما الاول فلانه رواية

مرسلة كما لا يخفى والمرسل لا يكون حجة لانه مجهول بشهرة الرواية نقلا في الكتب واستنادا معظم الاصحاب اليها في مواضع عديدة وتلقيهم لها بالقبول في موارد كثيرة لانا نقول صلاحية الامر للحجية غير ظاهرة كما لا يخفى واما الثاني فلانه لو ورد الامر بان بالمامور به الى استطاعتنا لا الى مشيتنا فلا دلالة فيه على مدعى الخصم بل يزعم بعض دلالة على ان الامر للوجوب هذا وقد اجيب عن الرواية المذكورة بوجوه الاول ان اذا من ادات الاهمال وهو في قوة الجزئية فيدل على بعض اوامر الشرع للندب الثاني انه لو تم ما ذكره لما دل على مدعاه لان المباح ايضا من دون المشيئة الثالث انه لو تم لدل على ان الشارع بين ان مراده باوامره الندب ولا يلزم منه كون الصيغة موضوعة له بل البيان دليل على ان الندب غير معناه الحقيقي اذ لو كان معناها الحقيقي لم يحتج الى البيان لانصرافها اليه وحمله على التاكيد والتوضيح خلاف الاصل واما الثاني فلان النقل عن اهل اللغة غير ثابت كما صرح به في المعالم سلمنا ولكن نمنع من عدم دلالة السؤال على اللزوم بل يدل عليه دلالة واضحة جلية بتحقيق المطلب ان مدلول صيغة افعل الطلب الحتمي سواء صدرت من عال على جهة الاستعلاء فيكون امرا او من دان فيكون سؤالا ولكن من لوازم الاول استحقاق الذم على الترك عند العقلاء دون الثاني فليس استحقاق جزءا من مدلول الصيغة بل هو لازم خارج عنه وليس ذلك ايضا من مدلول لفظ الوجوب فانه من لوازمه العرفية وانما عرفوا الوجوب باستحقاق الذم عن الترك نظرا الى اللازم الذي هو المقصود الاصلي في الاصول والتعريف باللازم غير عزيز واما الثالث فلما بيناه من الادلة الدالة على الوضع للوجوب ومع ذلك فاثبات الوضع الذي هو من الامور التوقيفية بذلك غير صحيح وللقائلين بالوضع للطلب الذي هو قدر مشترك بين الوجوب والندب وجوه منها ان الصيغة قد استعملت تارة في الوجوب واخرى في الندب وبينهما جامع قريب فالاصل ان يكون موضوعا للقدر المشترك ومنها تبادر الطلب عند الاطلاق وربما لا يخطر بالبال الترك فضلا عن المنع عنه ولذا عرفها اهل الاصول الامر بانه طلب على سبيل الاستعلاء او العلو ومنها ان كون الطلب ماخوذا في مفهوم الصيغة بديهي وتقييده بالفصل من غير دليل كما هنا غير صحيح ومنها كثرة ورود الامر في الاخبار متعلقا باشياء بعضها واجب وبعضها مندوب من دون نصب قرينة في الكلام وهذا غير جائز لو لم يكن حقيقة في القدر المشترك ومنها ان اهل اللغة قالوا لا فرق بين

الامر والسؤال الا من حيث الرتبة وذلك يقتضي اشتراكهما في جميع الصفات سوى الرتبة والسؤال لا يدل الا على مطلق الطلب فكذا الامر في جميع الوجوه المذكورة اما الاول فللمنع من الاصل المذكور كما بيناه في محله سلمنا ولكن الاصل قد يصار الى خلافه بدليل اقوى منه وقد بينا الادلة الدالة على الوضع للوجوب ولا شك انها اقوى من الاصل المذكور واما الثاني فللمنع منه بل المتبادر الوجوب كما بيناه والاستشهاد بتعريف النحاة واهل الاصول فاسد فان ما ذكروه مبني على التسامح جلا يشهد بذلك الاختلاف العظيم في هذه المسئلة مع ذهاب المشهور الى الوجوب واما الثالث فلانه كما لا دليل على التقييد بالفصل كذلك لا دليل على الوضع لنفس الطبيعة ومجرد العلم بدخلية الجنس في المعنى لا يوجبه واصالة عدم اعتبار القيد معارضة باصالة عدم الوضع للطبيعة سلمنا ولكن قد بينا الدليل على التقييد واما الرابع فللمنع منه سلمنا ولكن لا يتوقف على الوضع للقدر المشترك بل يصح ايضا على تقدير الاشتراك وارادة المعاني ثم القائلين بالاشتراك اللفظي استعمال اللفظ في المعاني المتعددة والاصل فيه الحقيقة وجوابه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما بيناه سلمنا ولكن الاصل قد يعدل عنه لدليل وقد بيناه وللقائلين بالتوقف عدم الدليل على شيء مما يعين المعنى اذ العقل لا مدخل له في اللغات والنقل المتواتر غير موجود اذ العادة تحكم بامتناع عدم الاطلاع عليه ممن بحث واجتهد ولو اطلعوا لما اختلفوا والاحاد لو سلمت لا تفيد العلم والمسئلة علمية والجواب ان الاستدلال باللوازم طريق بل ربما يفضي الى العلم وقد بينا ذلك ولا نسلم ان المسئلة علمية فان المسائل اللغوية يكتفى فيها بالظهور وينبغي التنبيه على امور الاول ليس المراد بكون الامر للوجوب الا انه مفيد لطلب خاص وهو الطلب على جهة الحتم والمنع من الترك ويترتب على الترك العقاب وليس هو من مدلول الصيغة وبه صرح ابو حامد الاسفرايني وامام الحرمين وصاحب جمع الجوامع والسلطان والفاضل الشيرواني وجدي قدس سره الثاني اعلم انه يظهر من جماعة من اصحابنا كالمحقق الشيخ حسن في المعالم والفاضل الشيرواني في الذخيرة واستاذ الكل المحقق الخونساري في شرح الدروس ان الامر اذا اطلق في اخبارنا والائمة مجردا عن القرينة يكون مجملا فلا يمكن حمله على الوجوب واحتجوا على ذلك بشيوع استعمالها في الندب مع القرينة لا يستلزم تساوي الاحتمالين في المجرد عن القرينة نعم ان ثبت شيوع الاستعمال فيه بدون القرينة المقارنة بان يكون استعمالهم فيه مطلقا وعلم بدليل منفصل ان مرادهم الندب فلا يبعد ما ذكروه وكان مراد الجماعة هذا لكن اثبات مثل هذا الشيوع لا يخلو عن اشكال وفيه نظر ومنها ان الامر الواقع

الصيغة

على هذا الشيوع انما حصل لهؤلاء الجماعة بملاحظة الاخبار الكثيرة الواردة عنهم عم واما كل واحد من الرواة
لم يكن منهم في الاطلاع الناشية من تتبع جميع الاخبار وضم بعضها مع بعض فكان اللازم عنده الحمل
على الوجوب والمعتبر فهم الراوي لانه المخاطب دون غيره ومنها المنع من ان الغلبة تمنع من الحمل على
الحقيقة فان تخصيص العمومات قد شاع حتى اشتهر ما من عام الا وقد خص مع اتفاق الكل على
التمسك بها على وجوب حمله على العموم اذا تجرد عن القرينة وايضا قد حكى التنصيص من جماعة من اهل
اللغة على ان اكثر اللغات مجازات مع اتفاق العلماء على وجوب حمل اللفظ على الحقيقة ومنها ان
حمل اكثر الاخبار على المجاز لا يستلزم الكثرة في عرف الائمة عم فان الحمل فيها قد يكون باعتبار
القرينة على كونه مرادا وقد يكون باعتبار خصوص الرواية عن الحجية فيحمل عليه لان التاويل اولى
من الطرح وهذا لا يستلزم المجازية في الواقع وبالجملة الغلبة غير مسلمة وان سلمنا انها فنمنع ان الغلبة
الظنية تعارض اصالة الحقيقة ومنها ان تتبع الاخبار يكشف عن فهم رواتهم على الوجوب
مثل قول الصادق عم لهشام بن الحكم اذا امرتكم بشئ فافعلوا وقوله لزرارة لا جناح عليكم وانما قيل
افعلوا ومنها اتفاق الاصحاب المتقدمين والمتاخرين على عدم الفرق بين امر النبي صلعم في الجملة
المروية بطرقهم وبين امر الائمة عم في الاخبار المروية عنهم عم في الحمل على الوجوب الثالث اختلف
الاصوليون فيما يفيده الامر اذا ورد عقيب الحظر على اقوال الاول انه كالامر المبتدا فان افادة
الوجوب فادة المفروض ايضا والا فلا وهو للشيخ وابن زهرة والمحقق والعلامة والشهيد الثاني
والبيضاوي وحكى عن ابي اسحق الشيرازي والقاضي ابي الطيب وابي المظفر السمعاني والرازي
بل نسب الى اكثر المحققين الثاني انه يفيد الاباحة وحكاه السيد والشيخ والعضدي عن الاكثر
الثالث انه يفيد الندب وهو محكي عن بعض وعن امام الحرمين التوقف للاولين وجوه منها
ان المقتضي موجود وهو الوضع والمعارض له مفقود اذ ليس الا كونه بعد الحظر وهو لا يصلح لها
بجواز الانتقال من الحرمة الى الوجوب كما يجوز الى الاباحة والاحكام الخمسة متساوية في التضاد
منها ان السيد اذا قال لعبده اخرج من الحبس الى المكتب افاد الوجوب مع وروده بعد الحظر
العقلي افاد الوجوب فان العبادة قبل ورود الشرع بها محرمة فاذا ورد بها امر كان للوجوب
فكذلك الامر الوارد بعد الحظر الشرعي بالطريق الاولى وقد بنا قلنا في جميع ما ذكر اما في الاول فبا
لمنع من قيام المقتضي واما في الثاني فان المفهوم الاباحة وان فرض انتفاء القرائن والا فلا
نزاع واما في الثالث فلانه قد ثبت بالدليل ورفع الظواهر بالادلة القاطعة غير عزيز واما

الامر الوارد عقيب الحظر

في الرابع

في الرابع فبان الفرق عرفي والتحقيق ان يقال ان الصيغة موضوعة للوجوب فالاصل حملها عليه
حيثما تطلق مجردة عن القرينة سواء وردت بعد الحظر او لا ومجرد الورود بعده لا يقتضي الاباحة
ولا الاستعمال فيها احيانا نقيضهما كلية لمعارضته بالاستعمال في الوجوب نعم ان ثبت كثرة
الاستعمال في الاباحة اشكل التمسك بالاصل ح على ما ذهب اليه في تعارض الحقيقة المرجوحة و
المجاز الراجح بل على ما ذهب اليه ابو يوسف من الحمل على المجاز الغالب يجب الحمل على الاباحة وهذا
قال الامدي الى الاباحة مدعيا ان احتمالها ارجح لغلبته واما على ما ذهب اليه ابو حنيفة من الحمل
على الحقيقة المرجوحة فلا اشكال وقد عول على هذا الاصل كثير من المحققين كالشيخ وابن زهرة
والمحقق والعلامة والبيضاوي وغيرهم وذلك اما لترجيح الاصل على الظاهر او المنع الغلبة وبالجملة
اذا ظهر قرينة المجاز في المقام بحيث يعتمد عليه عرفا فلا اشكال والا فلا يرتفع اليد عن الاصل
واما منع السيد عميد الدين من اصالة الحمل على الوجوب في المقام متمسكا ان غاية ما ثبت من الادلة
الدالة على كون الصيغة موضوعة للوجوب كونها اذا لم تكن بعد الحظر واما اذا كانت بعده فلا
دليل على وضعها له ح فيبقى ظن الغلبة سليما عن المعارض انه لم يكن دليلا على الوضع للاباحة ففيه
اشكال اما اولا فلان الظاهر من المحققين القائلين بالاباحة انها مجاز نعم ربما يظهر كلام العضدي
بانها صارت حقيقة شرعية في الاباحة ولكنه ليس بصريح بل ولا ظاهر ولو سلم الصراحة ففيه اعتراف
بانها لم يكن في الشرع للاباحة لكان اللازم الحمل على الوجوب واما ثانيا فلانه لو تم ما ذكره لما تحقق
مجاز اذ يمكن ان يقال ان لفظ الاسد في قولنا رايت اسدا في الحمام لم يثبت انه موضوع للحيوان
المفترس بل للرجل الشجاع كما قاله سكوت وقوع المجاز في اللغة وهو فاسد جدا واما ثالثا فلانه وضع
اللفظ لمعنى اذا كان كذا ولاخر اذا كان كذا بعيدا ما العدم وقوعه او لقلة وقوعه واما رابعا فلانه
لو لم يكن للوجوب بعد الحظر لكان لغيره فيلزم الاشتراك وان قيل انه لغيره لورود النقل ان قيل انه مرفا
لورد المجاز خير منهما مضافا الى انه يلزم ان يكون ح استعماله للوجوب مجازا واستعمال اللفظ الموضوع
للاباحة في الوجوب انه يمنع وقوعه قليل وليس كذلك استعمال اللفظ الموضوع للوجوب في الاباحة
وهل الامر الوارد بعد توهم الحظر كالوارد بعد الوجوب او لا يظهر من بعض الاول وهل الامر الوارد
بعد الكراهة اذ توهمها او بعد الاستيذان كالوارد بعد الحظر او لا يظهر من بعض الاول وهل النهي
الوارد بعد الوجوب يفيد الاباحة او لا حكى في نهاية السؤل عن بعض الاول معللا بان تقدم الوجوب
قرينة على الاباحة وعن اخر انه يفيد التحريم بخلاف الامر الوارد بعد التحريم معرفا بينهما بوجهين

احدها ان حمل النهي على التحريم يقتضي الترك وهو الموافق للاصل لان الاصل عدم الفعل وحمل
الامر على الوجوب يقتضي الفعل وهو خلاف الاصل وثانيهما ان النهي لدفع المفسدة المتعلقة
بالمنهي عنه والامر لتحصيل المصلحة المتعلقة بالمامور به واعتناء الشرع بدفع المفاسد اكثر من جلب
المنافع ولا يخفى ضعف الوجهين وصرح في النهاية المسئول بان القائلين بان الامر بعد التحريم
للوجوب لا خلاف منهم في ان النهي بعد الوجوب للتحريم الرابع صرح جماعة من المحققين من
ان الجملة الخبرية المستعملة في الانشاء نحو يتوضأ ويصلي ولا ينكح المراة على عمتها على الوجوب والحرمة
لانه اذا تعذر الحمل على الحقيقة فاللازم الحمل على المجاز وهو كما يكون بالحمل عليهما كذا يكون بالحمل على الطلب
المطلق ولا مرجح والحق ان الظاهر منها في المقامات الطلبية الوجوب والحرمة لانه اقرب المجازات
كما لا يخفى بل صرح محققو اهل البيان فيما حكي عنهم بان دلالتها في تلك المقامات على الاهتمام بالطلب اشد
واكد من دلالة الامر والنهي الصريحين عليه لانه لا يخفى على المتدبر ان البلغاء يقيمونها مقام الانشاء لحمل
المخاطب بوجه اكد على الاتيان بما طلب منه كقولك لصاحبك الذي لا تحب تكذيبه تاتيني غدا
بلفظ الامر فتحمله بالطف وجه على لزوم الاتيان لانه لو لم يأت بالمطلوب غدا صار كاذبا بحسب الظ لان
كلامك في صورة الخبر وهذه النكتة هي الظاهر من الاستعمال في تلك المقامات وان ذكروا نكتا
اخر ولهذا ان معظم الاصحاب تمسكوا في مقامات كثيرة لا تكاد تحصى بالمفروض على الوجوب والحرمة
وبالجملة فالتامل في دلالتها على الامرين مما لا ينبغي كيف واكثر الواجبات والمحرمات الشرعية مستفادة
من هذا ولهذا اعترف المحقق البهائي بذلك مع تامله فيه في موضع من الحبل المتين **مفتاح**
اختلف الاصوليون في ان الامر المطلق المجرد عن القرائن هل يدل على الماهية من غير شعور لوحدة او
تكرار او يدل على احدهما على اقوال الاول انه يدل على الماهية لا غيرها وهو للعلامة والشهيد الثاني
ووالده المحقق البهائي والحاجبي والبيضاوي وجماعة والمحكي عن امام الحرمين وصاحب جمع
الجوامع وابي الحسين البصري بل نسبه السيد عميد الدين وغيره الى المحققين وحكاه جماعة عن السيد
الثاني انه يدل على التكرار مدة العمر بشرط الامكان وانه ينزل منزلة ان يقال افعل ابدا بشرط الامكان
وهو المحكي عن ابي اسحق الاسفرايني وابي حاتم القزويني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين الثالث
انه يدل على المرة ولا يحتمل التكرار وهو المحكي عن جمع كثير وحكي عن ابي الحسين ايضا وكذا عن ظ
الشافعي الرابع انه مشترك بين الوحدة والتكرار وهو للسيد ابن زهرة في الغنية وتوقف قوم
على ما حكي فهذه الاقوال وجوه منها انه قد استعمل شرعا وعرفا تارة في المرة واخرى في التكرار والاصل

المرة والتكرار

ان يكون

ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما وهو الطلب بعنوان اللزوم مطلقا دفعا للاشتراك والمجاز
ومنها قبوله تقييد المرة والتكرار نحو افعل المرة وافعل دائما والاصل ان يكون حقيقة للقدر
المشترك بينهما دفعا للتكرار والتناقض ومنها انه لو كان موضوعا للتكرار لكان استعماله
في المرة استعمالا للفظ في غير ما وضع له من غير علاقة وكذلك لو كان موضوعا للمرة واستعمل في
التكرار وذلك غير جائز فلا يمكن ان يكون لكل منهما بالخصوص والعلاقة الضدية نادرة
فتم ومنها ان المتبادر منه طلب ايجاد حقيقة الفعل اعني المصدر الذي هو جزء مادة
الصيغة والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته كالزمان والمكان ونحوهما ضرورة ان الجزئيات
خارجة عن الماهيات المشتركة فكما ان قول القائل اضرب غير متناول للمكان والزمان والالة التي
تقع بها الضرب كذلك غير متناول للعدد في قلته وكثرته نعم لما كان اقل ما يحصل به الامتثال الصدق
الحقيقة التي هي المطلوبة بالامر فيها معها ولو كان الامر موضوعا للتكرار لكان متبادرا ول
للزوم عدم امتثال العبد بالشرب مرة واحدة اذا قال سيده له اسقني ماء والتالي بط للقطع بحصول
الامتثال بالمرة الواحدة كما صرح به الشيخ في العدة قائلا بانه لو كرر دفعة ثانية لعده العقلاء
سفيها لا يقال ذلك مستند الى القرائن وشهادة الحال بان المقصود الشرب بمقدار الحاجة وهي تحصل
بالمرة الواحدة لانا نقول ذلك مسلم بل لا يتبادر التكرار ولو فرض انتفاء القرائن على انا نمنع من
القرينة هنا ودعوى ان القرينة علم العبد باكتفاء السيد بشربه واحدة باطلة لانه لا يكتفي بشربه
ونعلم ان السيد بنفسه قرينة على ارادة التكرار ولو كان الامر مفيدا للتكرار وضعا لما احتاج الى
ذلك وقد صرح بما ذكرناه الشيخ في العدة فتم وانا اثبت ان الامر في عرفنا للماهية لزم الحكم بانه لها
مط ولو لغة لاصالة عدم النقل ومنها انه لو كان موضوعا للمرة بخصوصها واستعمل في غيرها الصح
فالنسخ والتالي بط قطعا ومنها ما تمسك به بعض من انه لو كان للتكرار لاستلزم كون كل عبادة ناسخة
لما تقدمها مع المضادة والتالي بط فالمقدم مثله بيان الملازمة ان التكرار يقتضي استيعاب الاوقات
للامر المفروض وهو غير ممكن لعدم اجتماع الضدين فتعين النسخ وفيه نظر لان جعل الامر بالعبادة
الثانية قرينة على عدم ارادة التكرار من الامر الاول اولى من جعلها ناسخا على انه اخص من المدعى كما
لا يخفى ومنها ما تمسك به بعض من انه لو كان للتكرار للزم التكليف بما لا يطاق لان التكرار على الدوام
غير ممكن والتالي بط وفيه نظر لان اشتراط القدرة والامكان يدفعه فتم ومنها ما تمسك به
بعض من انه لو كان للتكرار او للمرة لما حسن الاستفهام عنهما عند الاطلاق والتالي بط وفيه نظر

لان حسن الاستفهام لعله للاستغنا ودفع الاحتمال مع انه لو تم لكان دليلا على الاشتراك
اللفظي والمطلعين فتم ومنها ما تمسك به بعض من بعض اهل اللغة على عدم الفرق بين نفعل
وافعل الا كون الاول خبرا والثاني انشاء وكما كان مقتضى الاول تحصيل الغير تكرار فكذا الثاني
والا لكان بينهما فرق اخر فلم يكن للتكرار وفيه نظر للمنع من ثبوت النص من اهل اللغة سلمنا
ولكن نمنع من ان يفعل الدال على التكرار كيف وقد صرح بعض المحققين بان مثل المضارع يدل
على استمرار التجدد فعلى هذا الوضع النص من اهل اللغة لكان حجة الخصم عليكم ومنها ما تمسك به
بعض من ان الاختلاف بين الفقهاء فيما اذا امر الرجل وكيله بطلاق زوجته في انه لم يكن له ان يطلقها
اكثر من مرة واحدة فلو كان للتكرار لوجب الزائد عليها وهو خلاف الاجماع وفيه نظر لان
الاجماع هو الذي منع من التكرار ولولاه لكنا نقول به لان مقال الاجماع دل على صحة الوكالة في
لو كان اللفظ دالا على التكرار لكانت فاسدة لانه توكيل في امر ممتنع ويرجع الكلام حينئذ الى المسئلة
فقهية وهي انا اذا وكل رجل بالطلاق زوجته يكون اهل يقع الطلقة الاولى او يعيد الوكالة
فان كان الاول فلا وجه للاستدلال لعدم حصول الجميع من النيخ في تعويله عليه وان كان الثاني
في المسئلة الاستدلال به في منع القول بالتكرار فتم والقول الثالث وجوه ايضا منها ان الامر والنهي
اشتركا في الدلالة على الطلب واذا كان المطلوب بالامر الفعل وبالنهي الترك فلما كان مقتضى النهي التكرار
فكذا الامر وفيه نظر اما اولا فلانه قياس في اللغة وهو غير مسموع لانهم الا ان يدعى الاستقراء
في انه كلما هو للطلب فهو للتكرار وفيه اشكال واما ثانيا فلانه مع الفارق فان الانتهاء انما يكون
بخلاف الفعل ان الاتيان به دائما اما متعذر او متعسر وايضا النهي يقتضي النفي وهو للعموم
بخلاف الامر فانه يقتضي الاثبات وهو لا يفيده وايضا ان العموم يفهم من النهي دون الامر كذا قيل
واما ثالثا فللمنع من اقتضاء النهي التكرار كما ذهب اليه جماعة واما رابعا فلانه قياس لاحد
المتنافيين على الاخر وهو غير جايز وان جاز القياس في اللغة كذا قيل واما خامسا فلان النهي
كنقيض الامر فاذا اقتضى النهي الدوام اقتضى الامر كذا قيل ومنها ان الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي
يمنع من المنهي عنه دائما فيلزم التكرار في المامور به وفيه نظر للمنع من اقتضاء النهي الذي في
ضمن الامر المنع من المنهي عنه دائما بل يتفرع على الامر الذي هو في ضمنه فان كان ذلك للدوام فهو ولم
والا فلا وهو واضح ومنها انه لو لم يكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة قطعا وفيه نظر اما اولا
فلانه يجب ثبوت التكرار بشيء لا يقتضي وضع اللفظ له لاحتمال ثبوته من الخارج بل هو في العبادة

فظهر ان

دل على اذ لو كان باعتبار الامر لكان تكرارهما على حد واحد فالتخالف فيه اوضح
شاهد على انه من الخارج لا يقال الغالب في اوامر الشريعة التكرار فيلحق المشكوك فيه
به لانا نقول لا نسلم ان الغالب استعمالها فيه وثبوت غلبة استعمالها في التكرار واصل الاستعمال
به لا يقتضي غلبة استعمال الامر فيه لما قلنا من احتمال الثبوت من الخارج والغلبة
الخارجية غير كافية للاثبات وجوب التكرار الا على القول بحجية الاستقراء بل وعليه
لا يفيد التكرار ايضا اذ الاختلاف في المكررات الشرعية يمنع ذلك لان الحاق المشكوك
فيه بعض بمعناه ترجيح بلا مرجح وقد يقال اذا حصل ظن استقرائي بتكراره في الجملة فلا بد
من الاتيان به الى ان يحصل القطع بعدم الوجوب على احتمال اولا الى ان يرتفع ذلك الظن
على اخر وجهي التي تقتضي التكرار لا انه فتم ومنها انه يفهم من احسن الى عشيرتك فلان التدام
وفيه نظر لان الظاهر ان ذلك لاجل القرينة كما يظهر من تتبع ولو لاها لمنعنا فهم ذلك ومنها
ان قوله تعالى اقتلوا المشركين عام لكل مشرك فلزم ان يكون قوله صم عاما لجميع الازمان
لان نسبة اللفظ الى الازمان كنسبته الى الاشخاص وفيه نظر لانه قياس مع انه مع الفارق
فان المشركين جمع معرف وهو للعموم وكذا الامر ومنها انه لو لم يفد التكرار لكان المكلف
اذا ترك الفعل في الاول الاحتاج في الاتيان به ثانيا الى دليل وفيه نظر لان اطلاق قوله
كاف ثم لو قلنا بانه للفور بمعنى انه افعل عقيبه افعل الان لزم ذلك ولكن الاحتياج الى
الدليل في ثاني الحال لا يستلزم الوضع للتكرار ومنها قوله صلعم اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما
استطعتم فان المراد فاتوا امرتكم به ما استطعتم هو التكرار وفيه نظر للمنع من ذلك لاحتمال ان يكون
المراد منه التحريص على الاتيان بالمامور به او وجوب الاتيان بما يتمكن منه من اجزائه
وان تعذر الباقي كما ذهب كثير ومنها انه لو لم يقتض التكرار لكان ما فعلت ثانيا قضاء لا اداء
وفيه نظر لان اطلاق الامر يكفي في صدق الاداء ومنها ان اللفظ ليس فيه تعريج بوقت معين
فاما ان يجب دائما وهو المطلوب او في وقت معين فهو ترجيح بلا مرجح واما الا يقتضي القاعدة
في شيء من الازمنة وهو باطل بالاجماع وفيه نظر لان ظاهر اللفظ يقتضي جواز الاتيان بالمامور به
اي وقت اراد وعليه هذا اصل المكروهات ومنها ان في التكرار احتياطا فيجب المصير اليه دفعا
لضرر الخوف وفيه نظر اما الاول فلان الاحتياط انما يجب اذا ثبت اشتغال الذمة ولم
يثبت الا بالاتيان مرة فيدفع الباقي باصالة البراءة واما ثانيا فلان الاحتياط انما يجب حيث

لا يدفع احتمال الوجوب لظ اللفظ واما معنى في محل البحث فلا ومنها انه لو لم يكن للتكرار
لم يجز النسخ والاستثناء عنه لان نسخ مرة واحدة بداء وهو عليه تعالى ممتنع والاستثناء عن
مرة واحدة لا يتحقق وفيه نقل للكلام بالالزم فان ثبت نسخ او استثناء فذلك قرينة
على التعميم ونحن لا نمنع منه ومنها انه سئل عن النبي ص لما راه وقد جمع بين صلوات بوضوء
عام الفتح قال اعمدا فعلت هذا يا رسول الله فقال نعم ولولا انه فهم التكرار من قوله
تع اذا قمتم الاية لكان السؤال عبثا وفيه نظر للمنع من حجية فهمه ومنها ان الصحابة قد
تمسكت في تكرار الصلوة والزكوة بقوله تع اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وفيه نظر للمنع
من اجماع الصحابة على التمسك بذلك سلمنا ولكن لعلهم فهموه منه ذلك بالقرينة لانه
الاصل عدمها لانا نعارضه بان الاصل عدم الوضع له ومنها انه لو لم يكن للتكرار لما انكر
على سراقة حيث قال يا رسول الله احجتنا هذه لعامنا ام للابد وفيه نظر لانا لا نسلم صحة
النقل سلمنا ولكنه لا يصلح حجة للقاطعين بل لاصحاب الاشتراك فلا فرح لا طائل له
لانا نمنع ان الاشتباه بالنظر الى اللفظ بل لم لا يجوز ان يكون اعتقده مماثلا للصوم والصلوة
فان له الاشتباه وقد صرح بذلك في المعارج قال وسبيل ان الحج ليس للتكرار وقول النبي ص
لو قلت نعم لوجب لان فيه اشعارا بكون الوجوب مستفادا من قوله لا من لفظ انتهى
سلمنا صحة الرواية سندا ووضوحها دلالة ولكنها لا تصلح لمعارضة الادلة الدالة
على انها ليست للتكرار المعتضدة بالشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف
وللقول الثالث ان السيد اذا قال لعبده ادخل البلد فدخل مرة عد ممتثلا وفيه نظر لان
هذا باق على القول بالوضع للماهية والتحقيق ان القائل بالمرة ان اراد ان الامتثال يحصل
به فهو صحيح لا ريب فيه وان اراد ان الامر يدل عليها وعلى المنع من الاتيان بالفعل مرة
بمرة اخرى بالدلالة التضمنية فهو في غاية الضعف وان اراد انه يدل عليها فقط بالدلالة
التضمنية فهو ضعيف وللقول الرابع وجوه منها الاستعمال في المرة والتكرار ومنها حسن
الاستفهام ومنها صحة التقييد بكل من الامرين وهذه الوجوه كلها ضعيف لا يثبت بها
المدعى وللمتوقف منهم انه لو ثبت احد المذاهب المتقدمة لثبت بدليل والعقل لا مدخل له
والاحاد لا يفيد العلم والتواتر يمنع الواقع والا لما وقع الخلاف وضعف هذا في غاية الظهور
والمعتمد عندي هو القول الاول وينبغي التنبيه على امور الاول لا اشكال على المختار في حصول

الماهية بالمرة الواحدة والظ انه مما لا خلاف فيه بين القائلين بالوضع للماهية وكذا
لا اشكال في ان التكرار لا يقدح في الامتثال فلا يكون عدمه شرطا في المامور به ولا يكون
حراما وعلى هذا ان ... بعض ما ذكر في المعالم وشرح المختصر وشرح الشرح من ان السيد اذا
قال لعبده اضربه فضربه مرات متعددة كان ممتثلا وهل الامتثال في صورة التكرار يحصل بالمرة
الاولى ولا يكون لما بعده مدخلية فيه ويصير لغوا حتى لو كان عبادة لزم الحكم بفساده
لعدم تعلق الامر به او لا بل يحصل الامتثال بكل واحد واحد او بالمجموع المركب التحقيق انه
ان اتى بالمرة الاولى ثم اعرض ومضى مدة طويلة بحيث خرج عن كونه في مقام الامتثال بكلي
واحد فلا اشكال في انه لا يحصل لما بعد المرة الاولى لا بكل واحد ولا بالمجموع المركب سواء
قصده قبل الشروع في الاتيان بالمامور به التكرار وتحصيل الامتثال اولى وان اتى بالمرة
الاولى والثانية والثالثة ونحوها في مجلس واحد بحيث لا يحصل بينها اعراض ولم يخرج
عن مقام الامتثال فالظ حصول الامتثال بالمجموع المركب وان لم يتوقف عليه لانه يعد عرفا
امرا واحدا وفعلا واحدا والمرجع في الالفاظ العرف ولا اعتناء بالدقائق العقلية الفلسفية
فلو كان الجميع عبادة لزم الحكم بصحتها ولكن الظ انه لا يتحقق بالنسبة الى كل مرتبة ثواب وعقاب
على حدة وبالجملة المرجع في حصول الامتثال بالجميع او بالاولى فقط هو مقتضى التفصيل بين الصور كما
بينا وقد فصل بعض الاصحاب بنحو التفصيل المذكور في اخراج النصاب الذي يجب فيه الخمس من
المعادن والكنوز والغوص وقد اطلق بعض المحققين في محل البحث عدم حصول الامتثال بما بعد
المرة الاولى متمسكا بانتفاء الطلب بعد المرة الاولى اذ لو بقي فاما على الوجوب فيأثم بترك التكرار
وهو باطل او بطريق الندب او لا اقل منه فيلزم استعمال الصيغة واحدة في الوجوب والندب
واحد وهو باطل ايضا وهو ضعيف وتوهم بعض على الظ الرجوع الى القرينة في تحصيل ما يحقق به
الامتثال من الدفعات وهو في غاية الضعف خصوصا ان قلنا بانه يشترط فيها ثبوت واقع في
مورده من الشبهات لضرورة ان محل الامتثال ليس معينا في الواقع ومشتبها عندنا فتم و
ربما يظهر من بعض التفصيل بين ما لو قصد الامتثال بالمرة الاولى خاصة فلا يحصل بغيرها مطلقا
وبين ما لو قصد الامتثال بالجميع فيحصل به بل لعله الاتيان به ويتوقف الامتثال عليه كما في التمييز
بين الزائد والناقص فيما يترجح لتطهير البئر والاذكار والركوع والسجود ونحو ذلك وهو ضعيف
ايضا لعدم الدليل عليه شرعا ولا عرفا ولا لغة والحمد لله مضافا الى الاصل ونفي الحرج في بعض الصور

الامر المعلق على الوصف

الثاني اعلم ان القائلين بان الامر المطلق ليس للتكرار اختلفوا في ان الامر المعلق على شرط نحو ان
كنتم جنبا فاطهروا او على صفة نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما هل يتكرر بتكررهما فيجب
التطهير وقطع اليد متى ما تحقق الجنابة او السرقة او لا على قولين الاول انه لا يتكرر بتكررهما مطلقا
وهو للشيخ وابن زهرة والمحقق والعلامة وابنه والفاضل البهائي والحاجبي والبيضاوي والرازي
والمحكي عن السيد والقاضي عبد العزيز واكثر الفقهاء والمتكلمين الثاني انه يتكرر بتكررهما وهو
المحكي عن جماعة للاولين وجوه منها ان الصيغة من غير تعليق موضوعة لنفس الماهية والاصل
لزوم الحمل عليها حتى يتحقق ما يقتضي تقييدها بالتكرار ومجرد التعليق على الامرين لا يستلزم ذلك لا عقلا
ولا لفظا فانه اعم من تقييدها بالمرة والتكرار ولذا يقيد بهما فيقال ان جاءك زيد فاكرمه مرة او مكررا و
العام لا دلالة له على شيء من جزئياته باحد من الدلالات فاذا كان في العرف واللغة والشرع كذلك
فالاصل ومنها انه لو كان للتكرار للزم سلب اسم الامر بالشيء عنه اذا اريد منه المرة والتالي باطل قطعا
ومنها انه يحسن ان يقال اذا دخلت السوق فاشتر اللحم مع عدم ارادة التكرار وفيه نظر ومنها
ان الخبر المعلق على الشرط لا يتكرر اجماعا فكذا الامر بجامع دفع الضرر الحاصل بالتكرار وفيه
نظر ومنها عدم تكرر الطلاق بتكرر الدخول في الدار اذا قيل ان دخلت الدار فطلق زوجتي وفيه
نظر وللآخرين وجهان احدهما ان كل امر ورد في الكتاب والسنة معلقا عليهما فهو للتكرار ولم
يكن ذلك الا لكونه في اللغة كذلك والا لزم التجوز والنقل وهما خلاف الاصل وفيه نظر لانا
نمنع الكلية التي ادعوها فان الامر بالحج متعلق على وصف الاستطاعة مع عدم تكرره بتكررها
اللهم الا ان يدعى الغلبة في ذلك فيلحق الخارج المشكوك فيه بالغالب ولكن هذا لا يجدي الا
على القول بترجيح المجاز المشهور على الحقيقة المرجوحة ان قيل ان الغالب استعمال الصيغة في
التكرار او على القول بحجية الاستقراء وفيهما نظر نعم قد يقال يجب عليه الحمل لكونه من الافراد
الشائعة فتأمل وثانيهما ان الامر يدوم بدوام الشرط فالتعليق على الشرط المكرر يقتضي دوامه
اما المقدمة الاولى فلانه اذا قيل اذا وجد شهر رمضان فصم افاد ان الصوم يكون دائما بدوام
الشهر واما المقدمة الثانية فلان الشرط المكرر بمنزلة الشرط الدائم وفيه نظر لانه ان اريد ان
دوام الامر بدوام الشرط انه اذا اتيت بالمأمور به حين وجود الشرط يجب عليه الاتيان ما دام
الشرط باقيا فما ذكره ولكن هذا غير محل النزاع وان اريد تكرار المأمور به ما دام الشرط باقيا
فهو اول النزاع والمثال لا ينفع الخصم فان التكرار فيه ليس لاجل بقاء الشرط بل لرجوع تقييده

للمجموع

للمجموع الشهر فهي الحقيقة المأمور بها لم يتكرر والمسألة محل اشكال والمعتمد عندي هو القول الاول
الذي عليه المعظم وهل قوله كلما جاءك زيد فاكرمه ونحوه مما تضمن لفظ كلما يفيد التكرار المفروض
او لا الظاهر الاول لانه المفهوم منه عرفا وربما يظهر من المصباح المنير الاخير محتجا بانه واقع موقع
المصدر اليه وحكاية عن اهل اللغة ولو قال متى جاءك زيد فاكرمه ونحوه مما تضمن لفظ متى يفيد
التكرار المفروض ولا ذهب في المصباح المنير الى الاخير محتجا بانه واقع موقع ان وهي لا تقتضي تكرارا
بانه ظرف لا يقتضي التكرار والاستفهام فلا يقتضيه في الشرط قياسا عليه قال وبه صرح الفراء و
غيره فقال اذا قال متى دخلت كان كلما فمعناه اي وقت وهو على مرة وفرق ابنه وبين كلما فقال
كلما تقع على الفعل جامع تكراره ومتى تقع على الزمان والزمان لا يقبل التكرار فاذا قال كلما دخلت
فمعناه كل دخلة دخلتها ثم حكى عن بعض العلماء انه قال اذا وقعت متى في اليمين كانت للتكرار
فقوله متى دخلت بمنزلة كلما دخلت ثم رده فقال والسماع لا يساعده ثم حكى عن بعض النحاة
انه قال اذا زيد عليها ما كانت للتكرار فاذا قال متى ما سألتني اجبتك وجب الجواب ولو الف
مرة وضعفه محتجا بان الزائد لا يفيد غير التأكيد وهو عند بعض النحاة لا يغير فقولهم انما زيد
قائم بمنزلة ان الشان زيد قائم فالمعنى لا قائم الا زيد فهو يحتمل العموم كما يحتمل ان زيدا قائم و
الاكثر ينقل المعنى من احتمال العموم الى معنى الحصر فاذا قيل انما زيد قائم فالمعنى لا قائم الا زيد و
فيه نظر بل ما حكاه عن بعض النحاة في غاية القوة واعلم انه صرح بعض المحققين بان الامر اذا علق
على علة تامة تكرر بتكررها محتجا بامرين احدهما انه لزم وجود المعلول عند وجود العلة التامة عقلا
وعرفا لا يقال العلل الشرعية معرفات وليست كالعلل العقلية لانا نقول الاصل فيها ان يكون كالعلل
العقلية الا انه لا يمنع تخلفها فللانحصار مفهوم العلة حجة ولا يقال العلل الشرعية لو تكرر الفعل بتكرر
العلة لتكرر بتكرر الشرط بالطريق الاولى لان الشرط ما يلزم من عدمه عدم المشروط بخلاف العلة
لجواز ان يخلفها علة اخرى والتالي باطل فالمقدم مثله لانا نقول هذا ضعيف لان التكرار في العلة
باعتبار ان وجودها مستلزم لوجود المعلول لانها مؤثرة وذلك منتف في الشرط لان وجوده لا يقتضي
وجود المشروط لانه غير مؤثر واقتضاء انتفائه انتفاءه لا يوجب التكرار بالتكرار وجواز علة
اخرى مدفوع بالاصل وثانيهما دعوى جماعة كالحاجبي والعضدي والطوسي والرازي فيما حكي
عنه الاجماع على ذلك وظاهر جماعة من الاصوليين منهم الابهري متمسكا بان الاصوليين
من الحنفية قالوا ان الامر المطلق يفيد الماهية ولا يدل على التكرار واذا علق بالعلة لا يجب تكراره

الفعل بتكرر العلة بل لو وجب وعندى ما صار اليه بعض المحققين من لزوم التكرار في محل اداء
في غاية القوة وليس منه تعليق الامر على الوصف وان اشعر بالعلية لعدم دلالة الفعل على كونه علة
بحيث يصح الاعتماد عليه والاشعار بمجرده لا يصلح للحجية الثالث كما ان الامر المطلق والمعلق على الشرط
والصفة لا يفيدان التكرار بانفسهما كذلك كلما دل على طلب الفعل من نحو لفظ اوجبت والاشارة
والاجماع وصيغة افعل ونحوه المستعمل في الاستحباب والوجوب الغيري والشرطي ونحو ذلك ولو كان معلقا
على الشرط والصفة الرابع اذا استعمل صيغة المضارع نحو يضرب في الطلب والانشاء كانت مفيدة للتكرار
كما تقدم اليه الاشارة وهل يفيد التكرار او لا احتمالان اصحهما الافادة ووجهه ان التكرار كان
جزءا من المعنى الحقيقي بناء على ما اشتهر من ان صيغة المضارع يفيد استمرار التجدد فيجب بعد تعذر
الحمل عليه الحمل على الاقرب الى المعنى الحقيقي لما تقرر من انه اذا تعذر الحمل على الحقيقة وجب صرف اللفظ
الى اقرب المجازات وليس الا الطلب على وجه التكرار الثاني عدمها كصيغة افعل لانها استعملت في معنى هذه
هذه الصيغة فيجب ان لا يفيد التكرار وهذا اقوى لانه المتعارف عند اهل اللسان والمفهوم من اللفظ
بعد تعذر الحمل على الحقيقة وهو دليل كونه الاقرب اليها مضافا الى امكان منع دلالة المضارع بحسب
الوضع على الاستمرار بعد دعوى كون الدلالة عليه لو سلمت بالقرينة والالتزام هذا ويعضد ما ذكرنا
عدم تمسك احد من اصحابنا على صحة الاحتمال الاول مع ان العادة تقتضيه لو صح لان اكثر الاوامر الواردة
عن الائمة ع بصيغة المضارع فيحصل شدة الاحتياج الى ذلك وبالجملة المستفاد من القائلين بعدم
كون الامر للتكرار وهو من العامة عدم كون الصيغة المزبورة له واما القائلون بكونه للتكرار فيحتمل
مصيرهم الى كون الصيغة المزبورة له ويحتمل عدمه ولا يمكن دعوى كون مذهبهم مستلزما لذلك كما
لا يخفى **مفتاح** اختلف الاصوليون في ان الامر المجرد عن القرائن هل يدل على الفور ولزوم الاتيان
بالمأمور به معجلا وبحسب الامكان او لا على اقوال الاول انه لا يدل على ذلك ولا يفيده بل غاية دلالته
على طلب الماهية من غير اشعار بفور ولا تراخ فالآتي بالمأمور به ممتثل فورا كان او تراخيا وهو
للمحقق والعلامة والشهيد الثاني وابنه وسبطه وجمال الدين الخوانساري والفاضل البهائي و
الحاجبي والعضدي والطوسي والبيضاوي والاصفهاني والتفتازاني والمحكي عن السيد في الذريعة
والشافعي واصحابه والاسنوي والرازي وفي شرح المبادي لفخر الاسلام انه مذهب اكثر المحققين
وفي النهاية انه مذهب المتاخرين وفي التعليقة الجمالية انه المشهور بين محققي اصحابنا الثاني انه يفيد
الفور وهو للشيخ والسكاكي والمحقق في موضع من المعتبر والمحكي عن ابي الحسين وابي بكر الصيرفي وابي

الحسين

الحسين الكرخي وابن الحامد والحنفية والمالكية وكثير من الفقهاء والمتكلمين وكل من قال بان
الامر المطلق للتكرار ومال اليه بعض المتاخرين من اصحابنا وقال بعض منهم ان اللفظ لا يدل على
شيء من الفور والتراخي الا انه يلزم التعجيل في الامر الخالي عن القرائن قال وليس المراد بالفور
المبادرة الى الفعل في اول اوقات الامكان بل ما يعد به المكلف الفاعل عرفا مبادرا ومعجلا في غير
متهاون ومتكاهل وهذا لا يختلف بحسب اختلاف الامر والمأمور به الثالث انه يفيد التراخي
بمعنى انه لو بادر لم يكن ممتثلا وحكي عن البدخشي انه نسب هذا القول الى الجبائيين وبعض الاشاعرة
وصرح في جمع الجوامع لوجود القائل به ويظهر هذا من كلام العلامة في المبادي والرازي في المحصول
والبيضاوي في المنهاج والاصفهاني والعبري في شرحه ولكن يظهر عدمه من كلام جماعة كالعضد
وصاحب البرهان والشيخ ابي اسحق فيما حكي عنهما انكار القائل به ولذا انكره جماعة كالعلامة
والمحقق والاسنوي والاصفهاني فيما حكي عنه القول بالتراخي المنسوب الى الجبائيين وابي الحسين
البصري والقاضي ابي بكر وجماعة من الشافعية ومن الاشاعرة بان المراد به ان التراخي لا وجوبه
فلا فرق بين القول بالمهية وهذا القول من حيث المعنى الرابع انه مشترك بين الفور والتراخي و
هو اختيار السيد المرتضى وابن زهرة كما عن الواقفية وقد صرح السيد بانه لا يحكم بالامتثال
لو بادر ولكنه كابن زهرة صرح بان الامر في الشريعة للفور وتوقف امام الحرمين وعزي الى ما حكي
ولكن الاول صرح بحصول مقصود الامتثال بالمبادرة خلافا للثاني فتوقف فيه كما توقف في اصل
المدلول للقول الاول وجوه منها ان الامر ادخال المصدر في الوجود من غير خطور فور وتراخ
ثم يجوز التراخي كاطلاق اللفظ المخصوص وضع اللفظ بازائه ومنها ان الامر استعمل تارة في الفور
كالامر بالحج واخرى في التراخي كالواجبات الموسعة والاصل ان يكون موضوعا للقدر المشترك
بينهما ومنها انه قبول التقييد بكل منهما فيقال افعل فورا ومتى شئت فالاصل ان يكون موضوعا
للقدر المشترك بينهما ومنها ان اهل اللغة قالوا لا فرق بين تفعل وافعل الا ان الاول خبر والثاني
انشاء وذلك يوجب تساويهما فيما عدا ذلك ولما كان مدلول الخبر ادخال المهية في الوجود من
غير دلالة على فور وتراخ لزم ان يكون الامر كذلك ومنها انه كان ثابتا وللقول الثاني وجوه ايضا منها
ما تمسك به بعض من ان المتبادر منه عند الاطلاق الفور فان السيد اذا قال لعبده اسقني فاخر
العبد السقي من غير عذر عد عاصيا وذلك معلوم من العرف ولولا افادته الفور لم يعد عاصيا
قال السكاكي حق الامر الفور لانه الظاهر من الطلب عند الانصاف كما في استفهام والنداء ولانه لو ق

موضوعا للاعم [illegible] الفور والتراخي
[illegible] استعمال الامر في كلا المعنيين
[illegible]

اضطجع بعد امره بالقيام كان المفهوم نسخ الامر الاول ولو كان للمهية لما كان الامر كذلك و
قال جمال الدين الخونساري في ذلك بعض الفضلاء هذه دعوى لا يبعد عند الانصاف وان
امكن منعه في المناظرات انتهى وفيه نظر للمنع من تبادر الفور كما صرح به السيد بل المتبادر
ما يجوز استفادته من اسقني بقرينة المقام لقضاء العادة بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة
اليه عاجلا ومحل النزاع المجرد عن القرينة وقد صرح بما ذكرنا جمع من المحققين كالشيخ البهائي و
الفاضل الجواد وجدي الصالح والحاجبي والعضدي والطوسي والتفتازاني لا يقال الاصل عدم
القرينة لانا نقول انها غير معقولة بل الذم انما تعقل الفور من نفس الامر الا ترى انه يعلل على اخذه بانه اخر
الامتثال ولولا الفورية لما صح ذلك لانا نقول العادة حاكمة بوجودها وان فرض انتفاؤها فقبح
العصيان ممنوع جدا لاعتذار المأمور بانك ما امرتني بالبدار وما علمت ان في التأخير مضرة واما ما
السكاكي فمدفوع بالمنع من فهم النسخ فيما ذكره من المثال اذ لو قال السيد لعبده اذا دخلت دار
فلان فاقعد واسترح واضطجع لم يفهم منه النسخ بل يجب عليه الاتيان بكلا الامرين مسلما لكن لم لا يجوز
ان يكون باعتبار ان الامر لما كان مقتضيا لوجوب الاتيان بالمأمور به في اي جزء من الوقت شاء كان
الامر الثاني مقتضاه ذلك ايضا كان اللازم التنافي فخرج فتم وبما ذكرنا عدم الدلالة على الفور و ضعفا
استلزامه جواز التأخير في موضع يجوز التأخير بعقل لا يقدح فقد اخر شيئي انه يعين من الاحاد و
هكذا وغيره لا ينافي ذلك على عدم الوضع للفور نعم يمكن ان يقال بالوضع لما يسمى في العرف
فورا والفورية العرفية تختلف بحسب اختلاف الامر والمأمور به فاذا امر بالسقي فالتأخير ساعة
يفوت الفورية وبعد المأمور منها وان اذا امر بالخروج الى سفر بعيد فالتأخير اسبوعا بل شهرا لا ينافي
الفورية ولا يبعد منها وفيه وفيه ان الاختلاف المعلوم من الامثلة العرفية مما لا يثبت لو صح
بالفورية فتدبر ومنها دعوى السيد المرتضى وابن زهرة الاجماع على ان الامر للفور في الشرع
وفيه نظر اما اولا فلوهنه بمصير كثير من المحققين الى ان الامر ليس للفورية الشرعية وبذلك ان الشيخ
العاملي السيد مع قوله بان الامر في الشريعة للفور لم يجعل هذا الاجماع انه بعد عدم اطلاعه عليه مع
تحققه وايضا السيد علم الهدى في هذه المسئلة بل نقل الخلاف فيها وانما ادعى ذلك في مسئلة اخرى و
ايضا ليس المتبادر منه عند اهل الشرع الا المهية ولو كان في الشريعة حقيقة في الفور لكان عند
اهل الشرع اذ يبعد تخالف عرف المتشرعة مع عرف الشارع مضافا الى معارضته باصالة عدم النقل
ح وبغلبة استعمال الامر في الشريعة في غير الفور كما لا يخفى ومما ذكرنا ظهر ضعف قول بعض الافاضل

من ان هذا الاجماع خبر واحد قد احتف بالقرائن فيفيد القطع واما ثانيا فلان غاية ما يستفاد
من هذا الاجماع بعد تسليمه كون الامر في الشريعة في الفور ولم يثبت منه انه في اللغة كذلك لا يقال
لو لم يكن في اللغة كذلك لزم النقل والاصل عدمه لانا نقول هذا حسن لو لم يكن في عرفنا للمهية
واما على تقديره فالنقل لازم فيجب التوقف في اللغة لعدم العلم بان النقل في عرفنا فاللغة كعرف
الشارع او في عرف الشارع فاللغة كعرفنا على انه لا يبعد ترجيح الاخير لوجوه الاول انه عرفنا
قطعي وعرف الشارع ظني لانه ثابت من طريق الاحاد والثاني انه من المعلوم ان الامر في اللغة قد
استعمل في الفور والتراخي وقد اعترف به السيد والاصل ان يكون للمهية حتى يثبت الصارف
عنه ولم يثبت الثالث ان المعظم ذهبوا الى انه في اللغة للمهية والشهرة ان لم يكن حجة فلا اقل من
صلاحيتها للترجيح لا يقال الترجيح مع الاول لوجهين الاول ان اصالة توافق عرف الشارع مع
اللغة دليل مثبت لانها تقتضي ان يكون في اللغة للمهية المعينة كعرف الشرع والا كان اصالة توافق
عرف الشارع مع اللغة لا تنهاد دليل ناف لانها تقتضي ان يكون فيها للمهية المطلقة والمثبت مقدم
على النافي الثاني انا اذا علمنا النقل في الجملة فالاصل تأخره لان الاصل تأخر الحادث فيلزم ان يكون
النقل في عرفنا لانه متأخر عن عرف الشارع لانا نقول هذان الوجهان لا يصلحان للترجيح اما
الاول فلما قدمناه في بحث تعارض الخبرين من اهل اللغة واما الثاني فلانا لا نم جريان اصالة تأ
خر الحادث هنا لعدم العلم بكونه في عرفنا حادثا وان كان هذا الزمان الذي علمنا فيه بكونه موضوعا
للمهية متأخرا عن زمان الشرع والعبرة ليست بالزمان بل بالعرف وانما يجري الاصل المذكور فيما اذا
علم بوضع اللفظ لمعنى في عرفنا لاخر وان يكون النقل في عرفنا ثانيا وشككنا في العرف المتوسط
هل هو كاللغة او كعرفنا كما في لفظ الصلوة فانه في اللغة الدعاء وفي عرف الشرع للاركان المخصوصة
ولم يعلم انه في الشرع لاي منهما فان الاصل تأخر الحادث ومرجعه الى اصالة بقاء المعنى اللغوي
حتى يثبت المخرج منها وانما يثبت بالنسبة الى عرفنا ولذا كان الاصل مع النافي للحقيقة الشرعية وليس
الامر كذلك فيما نحن فيه فتدبر سلمنا ولكن هذا الاصل معارض باحد الوجوه فلا بد من الرجوع الى المرجحات
للاخير التي اشرنا اليها فيبقى لنا في سلمنا الحق المعارض ولئن تنزلنا وقلنا ان الاصل المزبور يعارض
جميع تلك الوجوه فاللازم ح التوقف في اللغة كما لا يخفى وقد تحصل مما ذكرنا قاعدة كلية وهي انه
اذا ثبت للفظ وضعان في عرفنا عامين كانا او خاصين وشككنا في موافقة اللغة لاي منهما فاللازم
التوقف والرجوع الى المرجحات وهي غير محصورة ولكن قد اشرنا الى بعضها واما اذا كان احدهما عاما

بعينها والاخرخاصا كذلك فلا ريب في ترجيح الاول والحكم بموافقة اللغة للعرف العام
لا للاصل بل لبعد مخالفة العرف العام مع اللغة ومنها ان النهي يفيد التكرار فكذا
الامر قياسا عليه بجامع الطلب وفيه نظر لانه قياس في اللغة ولا يجري مع انه مع الفارق
لان النهي يقتضي التكرار فيلزم الفور بخلاف الامر لما تقدم ومنها ان الامر بالشيء
نهي عن ضده وهو للفور فيلزم فورية الامر وفيه نظر للمنع اذ افادة النهي الضمني للفور
ومنها ان كل مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو في الدار وكل منشئ كالقائل انت طالق وهي
حر انما يقصد الزمان الحاضر فكذلك الامر الحاقا له بالاعم الاغلب واجيب عنه بوجهين
احدهما ما ذكره جماعة منهم صاحب المعالم والعضدي من انه قياس في اللغة فلا يصح
وفيه نظر وثانيهما ما ذكره بعض الاجلة من انه لا يجري في اثبات اللغات الا بالنقل نقلا
او الاستقراء وليس هذا من شيء منهما اما الاول فواضح واما الثاني فلان الاستقراء عبارة
عن وجدان جميع الجزئيات على نمط واحد فيحكم حكما كليا بان الامر كذا وليس ما نحن فيه
لعدم العلم بكونه للفور وان كان هو اكثر له وفيه نظر بنا على ما اشتهر بينهم من ان الفرد
المشكوك فيه يلحق بالغالب وعلى هذه القاعدة بناؤهم في كثير من المسائل الاصولية اللغوية
كمسئلة تعارض المجاز والاشتراك ونحو ذلك مما لا يكاد وهي نوع من الاستقراء والحق في
الجواب ان يمنع الغلبة المزبورة فان اللفظ اما اسم او فعل او حرف والاول لا دلالة فيه
على الزمان بهيئته اصلا نعم بعض منه ربما يدل بمادته ولكنه في غاية القلة فان الشيخ عبد
القاهر فيما حكي عنه موضوع الاسم على ان يثبت به الشيء للشيء من غير اقتضاء انه يتجدد
ويحدث شيئا فشيئا فزيد منطلق لا يدل على اكثر من ثبوت الانطلاق فعلا له وقال ايضا
فيما حكي عنه المقصود من الاخبار ان كان هو الاثبات المطلق فينبغي ان يكون بالاسم وان
كان الغرض لا يتم الا باشعار زمان ذلك فينبغي ان يكون بالفعل وايضا حكي من اهل البيان
انهم قالوا العدول عن الفعلية الى الاسمية يدل على الدوام بنا على ان الاسمية لا يدل على
زمان معين والفعلية تدل عليه فاذا عدل عنها فلا بد من نكتة والنكتة المناسبة هي الاحتراز
عن الدلالة على تعيين الزمان قال بعض المحققين وهذا الكلام صريح في ان الاسمية لا يدل على
الزمان الحاضر قطعا الا ان نقول مرادهم ان المبدأ اذا كان موجودا في حال النطق والاخبار كان
ذلك الاطلاق اطلاقا حقيقيا وليس مرادهم ان اللفظ يدل على الاتصاف بالمبدأ اذا كان موجودا

[illegible]

في حال النطق والاخبار كان ذلك الاطلاق اطلاقا حقيقيا وليس مرادهم ان اللفظ يدل على
الاتصاف بالمبدأ في الحال وكذا الثالث لا يدل على الزمان بهيئته واما الثاني فهو وان دل على
الزمان بهيئته لكنه يدل غالبا على الماضي والمستقبل وهما اكثر افراده هذا وقد قال جماعة
من المحققين منهم العضدي انه الامر لا يمكن توجهه الى الحال اذ الحال لا يطلب بل الاستقبال
اما مطلقا واما الاقرب الى الحال الذي هو عبارة عن الفور وكلاهما محتمل فلا ينصرف الى الحمل على
الثاني الا بدليل بخلاف الاخبار والانشاء فانه لا يجب فيها الاستقبال ورد بان ليس
المراد من الزمان الحاضر الآن الحاضر الذي لا ينقسم وهو زمان التكلم بل اجزاء متعاقبة من
اواخر الماضي واوائل المستقبل حتى يصح في الاخبار والانشاء جميعا والفور هو اوائل الاستقبال
داخل فيه ويؤيده ان النص يدل على الفور اتفاقا مع جريان هذا البيان فيه لانه ايضا الطلب
الكف في المستقبل لامتناع تحصيل الحاصل واجيب عنه بان الحال بهذا المعنى بحسب اول
الكلام واخره والواقع في هذا الطرف انما هو مضمون الامر اعني الطلب دون المطلوب والا
لزم تحصيل الحاصل بل المطلوب خارج عنه متصل به بناء على الفور وهو استقبال قطعا ولم
يقع في شيء من اجزاء الزمان الحاضر ومنها انه يجب اعتقاد وجوب الفعل فورا بالاجماع فيجب
الفعل كذلك لانه احد موجبي الامر قياسا على الاخر بجامع تحصيل المصلحة المسارعة الى الامتثال
بل فورية الفعل اولى لان الاعتقاد تابع له ولزوم اعتقاد وجوبه وانا كان ما لا بتا ولم الاول
على الفور كان تابعا ولم على الفور بطريق اولى وفيه نظر لانه قياس سلمنا ولكن نمنع من كون
فورية الاعتقاد من مقتضيات الامر بل هو من لوازم ولذا يجب في الكفارات وساير الواجبات
الموسعة اعتقاد وجوبها فورا ولا يجب كذلك فعلها ومنها ان اليقين بالامتثال انما يحصل
بالبدار للاجماع عليه كما في النهاية والمحصول وفيه نظر للمنع من صلاحيته لاثبات الوضع على انه
معارض بمثله لو قيل بالقول بوجوب التراخي كما عرفته ومنها قوله تعالى ما منعك الا تسجد
اذ امرتك فانه تعالى ذم ابليس لعنه الله على ترك السجود في الحال ولولا ان الامر للفور لما توجه
اليه الذم وفيه نظر اما اولا فلاحتمال كون الذم لترك السجود لا بعزمه في ثاني الحال كما ذكره
العلامة او باعتبار استكباره وتجبره وافتخاره على ادم ع كما يشهد به قوله تعالى حكاية عنه انا خير
منه خلقتني من نار وخلقته من طين كما قيل واما ثانيا فلاحتمال كون الامر بالسجود للفور بحسب
الدلالة الفاء الجزائية في قوله تعالى فقعوا له ساجدين عليه كما في ب او المقام قرينة يدل عليه كما

في المحصول والمنهاج قال الاصفهاني القرينة وان كانت خلاف الاصل لكن يصار اليها هنا لاشتراك
والمجاز ولان فعل الامر وهو قوله تعالى فقعوا عامل في اذا لان اذا ظرف والعامل فيها جوابها عند
اى البصريين فيكون تقديره فقعوا له ساجدين وقت تسويتي اياه كما في غاية السئول وفي جميع
ما ذكرنا نظر واما ثالثا فلان الاية الشريفة ليس فيها دلالة على ارادة الفور من الامر بالسجود
باعتبار الوضع بل غايتها الدلالة على ارادة الفور منه وهو كما يكون بالوضع يكون بالقرينة فحال
هذا حال سائر الاوامر المستعملة في الفور لا يقال الاصل عدم القرينة فيكون الوضع لانا نقول هذا
معارض باصالة عدم القرينة في الاوامر المستعملة في التوسعة وهي اكثر واغلب فيكون الترجيح
مع هذا كما لا يخفى ومنها قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم لان المراد بالمغفرة سببها اتفاقا
كما في كلام جماعة وهو فعل المأمور به وليس المراد حقيقتها لانها من فعل الله سبحانه فيستحيل المسارعة
الى فعل المأمور به لان الامر للوجوب كما بيناه ولا يتحقق المسارعة اليه الا بالاتيان به فورا وفيه
نظر اما اولا فلعدم دلالة الاية الشريفة على وجوب المسارعة الى كل ما هو مأمور به فان قوله تعالى الى
مغفرة نكرة وقعت في مقام الطلب فيجوز الاقتصار في مقام الامتثال على فرد ما كما في اعتق
رقبة واتني برجل ولما انعقد الاجماع على ان التوبة يجب المسارعة اليها وانها السبب في المغفرة
كان اللازم الاقتصار عليها ودفع الزائد بالاصل وقد نص على هذا الاسدى ويعضد هذا ما حكى
عن عكرمة من تفسير المغفرة بالتوبة بل ذهب بعض الى انه لا يحتمل تفسيرها في الاية الشريفة بغيرها
لان المراد بالمغفرة فيها سببها وليس هنا الا التوبة لان فعل المأمور به سبب للثواب لا للغفران
هذا وقد حكي عن ابن عباس تفسير المغفرة بالاسلام وعن انس بن مالك بالتكبيرة الاولى وعن ابي
العالية بالهجرة وعن عثمان بالصلوة الخمس وعن ضحاك بالجهاد وعن بعض بالنبي بالصف الاول
وهذا كله يدل على ان الاية الشريفة ليست محمولة على العموم وهو الظاهر نعم روى عن مولانا امير
المؤمنين ع ما يدل على العموم وهو تفسير المغفرة بالفرايض ويعضده ما عن سعيد بن جبير من تفسيره
باداء الطاعات ولكن يجاب عن الرواية بعدم وضوح السند وقصور الدلالة لاحتمال ان يكون
المراد بالفرايض ما ثبت وجوبه بالكتاب فلا يعم كل واجب وعن ما روى عن سعيد بعدم صلاحيته
لمعارضة ما عن كثير من المفسرين الذين اشرنا اليهم واما ثانيا فلان غاية ما استفيد منه ان الامر في
الشريعة للفور ولا دلالة فيه على انه في اللغة كذلك لان المأمور به هنا سبب المغفرة لا غيره كذا قيل ولا
يمكن دعوى الحاقهما بالاجماع المركب كما ذكره الابهري والباغنوي لعدم النقل كما ذكره صاحب

الفصول

الفصول اما الاول فلوجود القائل بالفصل واما الثاني فلما تقدم واما ثالثا فلان الامر بالمسارعة
محمول على الندب لانها عبارة عن مباشرة الفعل في وقت مع جواز الاتيان به بعد ذلك الوقت
ولهذا لا يقال لمن صام رمضان انه سارع اليه فلو حمل سارعوا على الوجوب لكان مفاد الصيغة منافيا
لما يقتضيه المادة وذلك غير جائز كما ذكره جماعة منهم الحاجبي والعضدي واعترض عليه
بان التجوز في الصيغة بحملها على الندب ليس باولى من التجوز في المادة وفيه ان الاول اولى لشيوع
استعمال الصيغة في الندب بخلاف استعمال المادة في غير ما هو الظاهر منها سلمنا التساوي
ولكن يجب التوقف فلا دلالة في الاية وهو المطلوب والاولى في الاعتراض ان يقال يمنع من لزوم
التنافي بين المادة والصيغة لو حملت على الوجوب فان غاية ما استفيد من المادة جواز الاتيان
بالفعل في ثاني الحال بمعنى انه يجوز عقلا تأخيره ومجرد هذا لا يستلزم عدم وجوب المبادرة اليه
كيف ولو لم يجب المسارعة اليه مع ان التأخير لا يسقط التكليف به وبالجملة لا مانع من جعل التأخير
وقت الفعل موسعا مع امره بالاتيان به في اول وقت وجوبا وفائدة التوسعة ان المكلف
ان المكلف لو اخر عن اول الوقت اثم به ولكن يكون مؤديا للفعل في اخره وقد اشار الى هذا
بعض المحققين ومنها قوله تعالى فاستبقوا الخيرات انه لا ريب في ان فعل المأمور به منها فيجب
الاستباق اليه للامر به وانما يتحقق بالاتيان به فورا وفيه نظر لان الاية الشريفة لا يمكن العمل
بظاهرها فان المندوبات من الخيرات ولا يجب الاستباق اليها فلا بد من حمل الامر بالاستباق
على الندب لا يقال تخصيص الخيرات واخراج ما لم يجب الاستباق اليه من المندوبات وبعض
الواجبات اولى لان التخصيص اولى من المجاز لانا نقول هذا التخصيص يستلزم اخراج اكثر
افراد العام وهو غير جائز ومنها الرواية المشهورة اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم لان الفاء
الجزائية تفيد التعقيب بلا مهلة كالتي للعطف وفيه نظر اما اولا فلضعف الرواية سندا
واما ثانيا فللمنع من افادة الفاء الجزائية الفور واما ثالثا فلاخصيتها من المدعى لدلالتها على
وجوب المسارعة الى الامر النبوي صلعم ولا يمكن دعوى الاجماع المركب لوجود القائل بالفصل وقد
يجاب عن الاول بجبر السند بعمل الاصحاب فانهم قد تمسكوا به في مواضع عديدة وعن الثاني بان
جماعة صرحوا بان الفاء الجزائية للفور ولان فأتوا عامل في اذا لانه ظرف والعامل فيها جوابها كما عن
البصريين فصار التقدير فأتوا بما امرتكم به وقت امري اياكم وعن الثالث بان القائل بالفصل
شاذ ثم ومنها انه لو لم يكن للفور لجاز التأخير والتالي باطل اما الاول فلان تأخيره جاز الى وقت

معينة في الواقع غير مثبتة للامور او غير معينة مطلقا لزم التكليف بما لا يطاق وهو واضح وان جاز
واما خرج عن كونه واجبا اذ ما يجوز تركه وانما لا يجب فعله وان جاز الغاية معينة مثبتة ورد
حيث معرفة البيان وليس في اللفظ ما اشعر بتعيين الوقت ولا عليه دليل من الخارج الثاني انه لو اذ
ان كان مشروطا بالاتيان ببدل يقوم مقامه وهو العزم على اي من شرط فيلزم سقوط لان
البدل يقوم مقام المبدل فيخرج الواجب عن كونه واجبا اذ لا معنى لغير الواجب الا ما جاز تركه
وان لم يكن مشروطا به لزم خروج الواجب عن كونه واجبا اذ لا معنى لغير الواجب الا ما جاز تركه
بلا بدل وفي كلا الوجهين نظر اما الاول فلوجوه اما اولا فلانتقاضه بالتصريح بالتاخير كان
يقول افعل اي وقت شئت فانه ممكن بلا خلاف كما في المعالم وغيره بل واقع كقضاء الواجب
من الصلوة على قول والنذر المطلق وسائر الواجبات الموسعة واما ثانيا فبالمنع من لزوم
التكليف بما لا يطاق ان لم يكن الغاية معينة وانما يلزم لو كان التاخير واجبا ويجب تعريف
الوقت الذي يؤخر اليه واما اذا كان جائزا فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم ذلك
كذا قال الجماعة كصاحب المعالم والحاجبي والعضدي كما عن الرازي واما ثالثا فلانه يجوز له
التاخير الى غاية يغلب معها الظن بالفوت لو لم يفعل كعلو السن والمرض الشديد قال صاحب غاية
البادي ويجوز ان يكون تلك الغاية حد التعين لانه وان لم يفد العلم لكنه لم يقصر عن افادة الظن
واورد عليه بان غلبة الظن ان كانت لامارة فنمنع من امارة تقتضي ذلك واما قلتم فضلا
اكثر من شاب يموت فجاءة وكم من شيخ يعيش مدة فلا عبرة به لاستلزامه عدم تحقق
الوجوب في حق من مات فجاءة وهو باطل وان لم يكن لامارة فيجري مجرى الظن السوداوي
ولا عبرة به وتحقيق ان منع حصول الامارة مما لا وجه له وليست منحصرة فيما ذكر بل قد يحصل
بغيره ايضا وقد يجاب بانه ان اريد حصولها بالجملة فمسلم ولكن لا يجدي كما لا يخفى وان اريد
حصولها دائما فمم فان من يموت فجاءة لا يغلب عليه الظن اصلا وان غلب ففي ساعة لم
يتمكن فيها من الاتيان بالمأمور به فتأمل واما الثاني فالمنع من اللازم على التقديرين ومنها
اجماع اهل العربية على كونه للحال دون الاستقبال اذ لا شك ان المراد دلالته على ذلك وفيه نظر
لاحتمال ان يكون مرادهم بكونه للحال انه يدل على ان نفس الطلب متحقق في حال النطق وهذا
لا يستلزم فورية الاتيان بالمأمور به سلمنا ولكنه معارض بمصير معظم الاصوليين الى انه ليس
للفور مضافا الى الادلة الدالة عليه وللقول الثالث ان الامر انما يقتضي كون المأمور به

في وقت

في وقت وليس اللفظ دالا على تعيين الاوقات وليس بعضها بان يجب ايقاعه فيه باولى
من بعض فينبغي ان يكون مخيرا لانه ان اراد ايقاعه في بعضها لبينه فحيث لم يبينه فهو ابن القطع
بالتخيير ان لم يبين ولا يخفى ضعفه والتحقيق دل على انه مخير في ذلك كله وواجب عنه بانه لو
اراد تخييرا في الاوقات كلها وانها متساوية لبينه ولكنه لم يبينه فهو ابن القطع بالتخيير اذا
لم يبين ولا يخفى ضعفه والتحقيق ان المستدل ان اراد اثبات دلالة اللفظ على التراخي فيضمنا
هذا الدليل فلا ينهض له وان اراد ما يقوله اهل المهينة فصحيح ثم اني لم اعثر على حجة للقول بوجوب
التراخي وللقول الرابع وجهان احدهما ان اللفظ استعمل في الفور والتراخي والاصل فيه
الحقيقة وفيه نظر وثانيهما حسن الاستفهام عنهما والاصل فيه الاشتراك وفيه نظر

مفتاح

اذا اتى المكلف بالمأمور به على الوجه المعتبر شرعا بان يكون جامعا لجميع الاجزاء والشرائط
وخاليا عن جميع الموانع صار ممتثلا وخرج عن التكليف به ولا يجب اعادته لا في الوقت ولا
في خارجه لانه ممتثل قطعا وقد حكي عليه الاجماع ونفي الخلاف في الاحكام والمختصر وشرحه
للعضدي وشرح المنهاج للاسنوي قال العضدي لان معنى الامتثال وحقيقته ذلك واما
عدم وجوب الاعادة مطلقا ولو في الوقت اذا لم يقم عليه دليل من الخارج فمما ذهب اليه السيد
في الذريعة والشيخ في العدة والمحقق في المعارج والمعتبر والعلامة في التهذيب والنهاية
وير والبادي والشهيدان في كري وعش والمحقق الثاني في جامع المقاصد والمقدس الاردبيلي
في مجمع الفائدة وسبط الشهيد الثاني في اكو والفاضل الخراساني في الذخيرة والمحدث الكاشاني
في المعتصم والرازي في المحصول والحاجبي في المختصر والبيضاوي في المنهاج وغيرهم وفي الاحكام
هو مذهب اصحابنا والفقهاء واكثر المعتزلة وفي العدة ذهب اليه الفقهاء باجمعهم وكثير
من المتكلمين وفي نهاية السؤل قال به الجمهور وفي النهاية ذهب اليه المحققون انتهى وحكي
في الاحكام والمختصر وشرحه للعضدي وشرح المنهاج للاسنوي عن القاضي عبد الجبار
انه قال ان الاتيان بالمأمور به على وجهه لا يقتضي اسقاط القضاء ولا يمنع ان لا يكون
مجزيا ويحتاج الى القضاء وفي نهاية السؤل قال ابو هاشم وعبد الجبار واتباعهما انه لا
يقتضي الامر بالقضاء مع فعله فلزم من ذلك انه لا يدل على عدم وجوبه بل يكون عدم الوجوب
مستفادا من الاصل وكذا صرح به الامدي وغيره ونقل عن الخصم صريحا وفي التهذيب قال ابو هاشم
واتباعه والقاضي عبد الجبار انه لا يقتضي الاجزاء بمعنى سقوط القضاء انتهى للاولين وجوه

منها ما تمسك به في العدة والمعالم من ان وجوب المأمور به يدل على اختصاصه بالمصلحة
فلو لم يكن الاتيان به على ذلك الوجه كافيا في تحصيل المصلحة المطلوبة لما حسن الامر به ومنها
ما استدل به في العدة من ان النهي يقتضي الفساد والنهي ضده فينبغي ان يكون الامر يقتضي كونه
مجزيا لانه ضده ومنها ما تمسك به في بعض من ان الفعل المأمور به يخرج عن عهدة التكليف اما
المقدمة الاولى فبالغرض واما الثانية فلانه لو بقي مكلفا فاما بالفعل الذي فعله اولا
يلزم منه تحصيل الحاصل او بغيره فيلزم ان يكون الامر متناولا لغير المأتي به فلا يكون المأتي
به تمام متعلق الامر وقد فرضناه كذلك ومنها ما تمسك به في بعض ايضا من انه لو بقي في عهدة التكليف
بذلك الفعل فاما ان يكون في اعداد مخصوصة او دائما وكلاهما تحكم من انه اما ان يجب
عليه فعله ثانيا وثالثا او يقتضي في عهدته بما ينطلق عليه الاسم والاول يستلزم كون الامر
للتكرار وهو باطل اما الاول فلانه ترجيح من غير مرجح واما الثاني فللحرج ولزوم القبيح لو كان
بغيرها من العبادات ومنها ما تمسك به في بعض ايضا من انه اما ان يجب عليه فعله ثانيا به في
ايضا من انه اما ان يجب عليه فعله ثانيا وثالثا او يقتضي في عهدته بما ينطلق عليه الاسم
والاول يستلزم كون الامر للتكرار وهو باطل والثاني هو المطلوب فانه يعني الاجزاء ومنها ما تمسك
به في بعض ايضا من انه لو لم يقتض الاجزاء لجاز ان يقول السيد لعبده افعل واذا فعلت لا يجزي
عنك ولو كان كذلك وكان مناقضا ومنها ما تمسك به في بعض ايضا من انه لو لم يدل على الاجزاء
لم يعلم الامتثال والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله ومنها ما تمسك به في بعض ايضا من ان
القضاء استدراك ما فات من الاجزاء فيكون تحصيلا للحاصل وللاخرين وجوه ايضا
وقد صرح في بعض بانهم احتجوا بها منها ان النهي على الفساد بمجرده فالامر لا يدل على الاجزاء
بمجرده واجاب عنه في بعض بعد التسليم ان النهي لا يدل على الفساد وبانه لا استبعاد في النهي
عن فعل وتعلق حكم به او فعل المنهي عنه وجعله سببا فيه والامر لا يدل الا على اقتضاء
المأمور به دفعة فاذا فعلها المكلف فقد اتى بتمام مقتضاه فلا يبقى للامر مقتضى اخر ومنها
ان الامر بالشيء لا يفيد الا كونه مأمورا به فلا يدل الا على سقوط التكليف فلا واجاب
عنه في بعض بان الاتيان بتمام اقتضاء الامر يقتضي ان لا يبقى الامر مقتضيا لشيء اخر وهو
المراد بالاجزاء ومنها انه لو وجب الاجزاء لاكتفي باتمام الحج الفاسد والصوم الذي جامع
فيه القضاء واجاب عنه في بعض كالمحقق والرازي والآمدي والحاجبي بان الحج والصوم لم

يجز

يجزيا بالنسبة الى الامر الاول حيث لم يقعا على الوجه المطلوب شرعا ونحن لا نتنازع في ان الفعل
اذا اخل فيه ببعض شروطه او صفاته المطلوبة شرعا فانه غير مجز بل هو مجزي بالنسبة الى
الامر بما تم منها ومنها انه لو دل على الاجزاء لكان المصلي بظن الطهارة اثما او ساقطا عنه
القضاء اذا تبين الحدث لانه اما مأمور بالصلوة بطهارة يقينية فيكون عاصيا حيث صلى
من غير يقين او بطهارة ظنية فقد امتثل فخرج عن العهدة فلا يجب القضاء واجاب عنه
في بعض بالمنع من الملازمة فانا مأمور بالصلوة بظن الطهارة ويجب القضاء ووجوب
القضاء ليس لما امر به من الصلوة المظنون طهارتها لانه قد اتى بالمأمور به على وجهه بل
القضاء استدرك المصلحة بما امر به او لحصول المصلحة مع الطهارة كما قلناه في الحج الفاسد
والتحقيق عندي في المسئلة ان يقال ان القاضي عبد الجبار ومن وافقه ان ادعوا ان
الاتي بالمأمور به لا يخرج عن عهدة الامر بعد الاتيان على وجهه ويبقى مشغول الذمة بما
التكليف او يحتمل بقاءه على الاشتغال فهي دعوى فاسدة يكذبها الوجدان ويغني في
ابطالها العيان عن البيان وكذا الحال لو ادعوا جواز الامر بالعبادة او قضائه المضروب
بحسب الاصطلاح وبالاتيان به في ثاني الحال باعتبار حصول خلل في اتيانه او تركه للمأمور به
به في الوقت المضروب له وان ادعوا ان لفظ الامر لا يدل لغة على الخروج عن العهدة
وارتفاع الاشتغال به بعد الاتيان به وانه لا يدل ايضا لغة على عدم الامر بالاتيان بالمأمور
به في الثاني الحال وانه يجوز ان يتعلق امر اخر به مرة اخرى وان الامر الاول لا يعارضه لفظا فتلك
دعاوى صحيحة لا دليل على بطلانها وقد صار اليها جماعة من الاعاظم كالسيد وابن زهرة
والشيخ والآمدي وغيرهم وذلك لان دلالة اللفظ على معنى اما بالمطابقة او بالتضمن
او بالالتزام وكلها منتفية قطعا وبالجملة غاية ما يستفاد من الامر ليس الا مجرد طلب الفعل
وليس فيه دلالة لفظية على ان الاتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي رفع الاشتغال ولا
على عدم تعلق امر اخر بهذا الفعل وانما الحاكم بالاول هو العقل كما يحكم باستحقاق الثواب
على الفعل على بعض الوجوه وباستحقاق العقاب على الترك على بعض الوجوه والحاكم بالثاني
هو الاصل ونحوه واذا قام دليل على خلافه وجب الاخذ به الا يكون رافعا لحكم الامر الاول
وهو يسمى قضاء اولا المعتمد هو الاول وعلى هذا يمكن ان يقال من احكام الاتيان بالمأمور
به على وجهه سقوط القضاء ولو نازعنا في هذا منازع لكان نزاعا في امر اصطلاحي والامر

فيه سهل وكالابدال الامر لغيره على ما ذكر كما لا بدل عليه شرعا ولا عرفا وينبغي التنبيه على
امرين الاول اذا امر الشارع بشيء عبادة كانت او لا فان المامور يفعل معتقدا على
وجه القطع واليقين انه المامور به في الواقع كما اذا علم ان ما اتى به وضوء صحيح موافق
للواقع او ما رده ودفعه طلبها صاحبها ثم يتبين وعلم بعد ذلك ان ما اتى به ليس هو
المامور به على وجهه اما لفقد نفسه او لفقد جزئه او ركنه او شرطه فهل مجرد اعتقاده
ذلك او الامتثال الظاهري يكون كافيا في سقوط التكليف فلا يجب عليه الاعادة
ولا القضاء فيما يجب فيه القضاء ويترتب عليه الثواب ولا يستحق على الترك العقاب
كما اذا اتى المامور به على وجهه بحسب الواقع او لا اشكال من اطلاق المعظم ان امتثال
الامر يقتضي الاجزاء بمعنى الخروج عن عهدة التكليف وسقوط التعبد به ثانيا وانه كان
مكلفا حين العمل بمعتقده ولم يكن مكلفا بما في الواقع لانه تكليف بما لا يطاق فالمامور
به بالنسبة الى المفرد الذي هو هذا العمل الذي اتى به على وجهه فيلزم منه ان يترتب عليه
جميع ما يترتب على الاتيان بما هو متعلق الامر الشرعي بحسب الواقع وانه كان حين العمل
وبعده متيقنا براءة ذمته عن الواقع وبالاتيان بالمامور به سقوط التكليف عنه فيجب
استصحاب المذكورات بعد انكشاف الخطاء عملا بعموم قوله عليه السلام لا ينقض اليقين الا بيقين
مثله ونحوه وان في لزوم الاعادة حرجا عظيما في كثير من الصور من انه لم يات بالمطلق
على الوجه الذي اراده الطالب وكان فيه المصلحة وغاية اعتقاده دفع المؤاخذة عنه
لا سقوط التكليف وان مقتضى اطلاق الامر لزوم الاتيان بالمامور على وجهه مطلقا
اتى بما يعتقد انه هو المامور به بحسب الواقع وان العقلاء لا يعدون من اتى بجزء معتقدا
انه الجواهر الذي امره الامر باتيانه وان المعهود من سيرة الاسلام والمسلمين ان الاصل
هو الاتيان بالتكليف الواقعي وان التصويب في نفس الاحكام الشرعية والموضوعات
الصرفة باطل واما الوجوه المتقدمة الدالة على السقوط فضعيفة جدا يظهر وجهه بالتامل
فاذن الاصل عدم السقوط والاتيان بالمامور به بحسب الواقع حيث ثبت فساده ويكون
مقتضى الاطلاق الادلة وعدمها لزوم الاتيان به مطلقا نعم قد يعدل عن هذا الاصل الاول
من خارج كقاعدة الحرج او ورود نص معتبر او انعقاد اجماع على عدم لزوم الاعادة في فرض
خاص وكذلك يمكن ان يقال الاصل لزوم الاتيان بما هو المطلوب الواقع فيما اذا جعل الشارع

شيئا بدلا

شيئا بدلا عن الواقع ثم تبين خلافه فعلى هذا الاصل فيما اذا تبين للمجتهد فساد ظنه الاتمام
والاصل الاعادة فيما اذا صلى بالشك والطهارة وبالظن بالاتيان بالافعال والاركان
ثم تبين الخطاء وان كان في بعض الصور لا يجب شرعا الاعادة ويكون ما فعله تبعا للامر
الشارع كافيا وفي بعض الصور يجب الاعادة شرعا ولا يكون ذلك كافيا وبالجملة مجرد
جعل الشارع شيئا بدلا عن الواقع او حكم العقل به لا يكون موجبا سقوط التكليف بعد
انكشاف الخطاء وانما غاية ذلك النجاة لاعتماده على البدل حيث لا يظهر المخالفة للواقع
ثم الثاني لا فرق في جميع ما ذكرناه في هذه المسئلة بين الواجب والمستحب كما لا يخفى
مفتاح اذا ورد من الشارع امران فلا يخلو اما ان يتضادا متعلقهما بحيث لا يمكن الجمع بينهما
كالامر بالتوجه الى الكعبة والامر بالتوجه الى بيت المقدس او لا يتضادا فان كان الاول فيكون
الثاني ناسخا للاول ان علم التاخير والا فالمنسوخ احدهما فليلتمس دليل من الخارج على التعيين
وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يتخالفا او يتماثلا فان كان الاول فيعمل بمقتضاهما اجماعا كما
في بر واحكام الاصعف وكاشفا العورة ولا فرق في ذلك بين ان يكون الثاني معطوفا على
الاول نحو صل وصم او لا نحو صل وزك ولا بين ما اذا امكن الجمع بينهما مباشرة كالصلوة والصيام
او لا نحو الصلوة والطواف والوجه انهما دليلان لا تعارض بينهما فيجب العمل بهما وان كان الثاني
فلا يخلو اما ان يكون احدهما معطوفا على الاخر او لا فان كان الاول فلا يخلو اما ان يكون احدهما
معرفا باللام او كلاهما او لا فان كان هناك عطف من غير تعريف نحو صل ركعتين وصل ركعتين تغاير
او وجب صلوتان كما في النهاية والمعارج وشرح المختصر والعضدي والطوسي وغيرها لان
من العطف المغايرة مع رجحان التاسيس على التاكيد وكذا الحكم اذا كان هناك عطف مع تعريفهما
نحو صل الركعتين وصل الركعتين فاختلف القوم فيه فذهب العلامة في النهاية وابن زهرة في
الغنية والاصعدي في الاحكام كما عن الرازي الى الحكم بالمغايرة وان الواجب شيئان لاقتضاء
العطف المغايرة اولوية التاسيس على التاكيد ولا معارض سوى التعريف وهو لا يصلح لها لانه
كما يكون للعهد كذا يكون للجنس بل هو الاصل فيما اثر على الاول يمكن ان يكون المعهود غير متقدم
كما يعتقد فالاصل هنا الظاهر العطف على حاله وتوقف المحقق والعضدي والطوسي كما عن
ابي الحسين البصري قالوا لان العطف مع رجحان التاسيس وقع في مقابلة التعريف والعادة
المانعين من التكرار ولا ترجيح لاحدهما على الاخر فيجب الوقف والاظهر عندي هو الظاهر من

السيد عميد الدين وعزى عدم التنافي لرجحان كون اللام للعهد فيبقى فهم تجدد الفائدة في التعريف لولا عدم المغايرة اذ يفهم الماهية من حيث هي ولاصالة زيادة الذهن من الغير و احتمال كون المعهود غير ما تقدم مدفوع بالاصل ولا يعارض ما ذكرناه اقوى على انه منع الشهيد الثاني في شرحه وحاشيته على المختصر من اقتضاء العطف المغايرة متمسكا بان من انواع الواو العاطفة عطف الشيء على مرادفه كما ذكره ابن هشام في المغني وذكر من شواهده قوله تعالى اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وقوله تعالى انما اشكوا بثي وحزني الى الله وقوله تعالى لا ترى فيها عوجا ولا امتا وقوله تعالى ليلني منكم اولوا الاحلام والنهى وقول الشاعر والفى قولها كذبا ومينا وقال في شرح الالفية وهو كثير لا يتق هذا بطل ما حكاه الدماميني عن بعض اهل البيان من ان التطويل لا لفائدة من طرق التعبير عن المراد ما لا يقبل ورد بالتطويل اذ يوجد بدلا يتعين للزيادة لانا نقول فقد اجاب الدماميني عن هذا بان ذكر الشيء مرتين فيه فائدة التاكيد قال وقد قال النحاة ان الشيء يعطف على نفسه تاكيدا وعدم تعيين الزيادة لا بد منها والفائدة التاكيد به معتبرة في باب الاطناب انتهى وتحقيق ما ذكره والجواب من اشكاله اذ لا ريب في ان المتبادر من العطف المغايرة ولذا عرفه الحاجبي بانه تابع مقصود بالنسبة مع متبوعه يتوسط بينه وبين متبوعه احد الحروف العشرة وصرح نجم الائمة وغيره بان التاكيد يخرج من قوله مقصود بالنسبة لان المقصود فيه هو المتبوع وانما يؤتى بها لبيان المنسوب اليه في الحقيقة الاجزاء واما البيان ان المذكور بلفظ العموم باق على عمومه غير خاص بالاخر ما قال واما ما ذكر من الامثلة فغايته استعمال العطف فيما لم يكن فيه مغايرة وهو لا يوجب عدم كونه للمغايرة كما لا يوجب استعمال اللفظ في مجازه عدم ظهوره في حقيقته وايضا غايته عطف الشيء على مغايره وهو ليس عطف المكرر على مثله الذي نحن فيه فكثرة الاول لا تستلزم كثرة الثاني ولولا ظهور التاكيد في المقام مرتبا لكان اللازم القول بالمغايرة جعل الظهور الوارد في العطف كما صرح به السيد عميد الدين معنيا انه موضوع له والاصل في العطف التغاير كما بيناه وان كان الثاني خلافه اما ان يمنع التاكيد اما عقلا كالقتل او شرعا كالعتق او عادة كسقي الماء او لا يمتنع وعليه اما ان يكون الثاني معرفا ام لا فان كان الاول فالاتحاد فيما اذا كانا خاصين او عامين سواء كانا معرفين او منكرين او متماثلين بل ولو كانا متعاطفين ام لا وان اقتضاء العطف المغايرة مسلم ان لم يعارضه ما هو اقوى منه فان التكرير يدفع بالاظهر واما اذا كان احدهما عاما والاخر خاصا فان كان الثاني معطوفا فقال القاضي

فيما

فيما حكى عنه النفل تحت الاول مراعاة لحكم العطف وتوقف في المعارج كما عن المحصول وابن مالك في باب العطف من التسهيل قال لا فائدة اذ ليس في ترك لفظ العموم افظ من ترك لفظ المخصوص وحمله على التاكيد انتهى وحكى عن ابن علي الفارسي وابن جني انهما قالا اذا حكم على العام بحكم ثم عطف عليه فرد من افراده محكوما بذلك الحكم لم يقتض ذلك العطف عدم دخول ذلك الفرد في العام وان لم يكن معطوفا نحو صم كل يوم الجمعة قال في المعارج فان الثاني تاكيد وقال قوم بالوقف واختار في التهذيب الاول الدال على انه لم يبق من ذلك الجنس شيء لم يدخل تحت العام وقد سلم من معارضة العطف واختاره في المحصول ايضا على ما حكى وان كان الاول عين الثاني فلا اتحاد كما في المعارج والتهذيب وغيرهما بل في كاشف الرموز انه لا خلاف فيه المتبادر وان كان الثاني مخصوصا عند ركعتين صل غدا ركعتين فاختلف فيه القوم فذهب الشيخ في العدة وابن زهرة في الغنية والمحقق في المعارج والعلامة في تهذيب و الطوسي في كاشف الرموز الى التغاير وان الثاني يفيد غير ما افادة الاول وهو المحكي عن القاضي عبد الجبار والرازي في المحصول والآمدي في الاحكام وعامة اصحاب الشافعي في العدة انه مذهب اكثر المتكلمين والفقهاء وحكي عن الصيرفي وقوم القول بالاتحاد وان الثاني تاكيد و ظاهر العلامة في نهاية والعضدي في شرح المختصر وغيرهما التوقف كما عن الآمدي وابي الحسين والاظهر عندي ما عليه الصيرفي لان في التكرير التاكيد كثير مما لم يكثر في التاسيس فيحمل عليه الحاقا للمفرد فيها بالاعم الاغلب واما كثرة التاسيس فمسلمة في غير هذه الصورة واما فيها فلا تحقيق المطلب ان غلبة التكرير في التاكيد بلغ حدا لم يكن غيره متبادرا منه بل كان المتبادر هو فقط الا ترى انه لو قيل رايت زيدا رايت زيدا وجاءني زيد جاءني زيد واكرمت خالدا اكرمت خالدا الى غير ذلك من الامثلة التي لا تكاد تحصى لم يفهم منه سوى التاكيد ولم يحتمل انه اريد بزيد وخالد في الثاني غير ما اريد به في الاول بل يفهم منه التاكيد ولذا قال الحاجبي في تعبير التاكيد لفظي ومعنوي فاللفظي تكرير اللفظ الاول مثل جاءني زيد زيد ويجري في الالفاظ كلها انتهى فلو كان حمل اللفظ المكرر على التاكيد خلاف الاصل لقال التاكيد معنوي وقد يكون لفظيا وهو ما يكون بتكرير اللفظ مع القرينة عليه وبالجملة من تتبع المحاورات العرفية حصل له الظن القريب الى العلم بان كل مكرر للتاكيد وعلى هذا يمكن ان يقال ان المكررات وضعت وضعا نوعيا للتاكيد فيكون الاصل فيها التاكيد فتم واحتج الاولون بوجوه منها ان التاسيس اولى من التاكيد لان الاول موافق للغرض من احداث اللغات وهو افهام السامع ما ليس عنده مع كونه اكثر فيلحق به الظن والاكثر التاكيد ولذا ادعى الشهيد الثاني

الاتفاق على كونه خلاف الاصل وفيه نظر لما عرفت على انه لو كان رجحان التاسيس مستندا الى
مجرد اشتماله على القاعدة من بعض الثقات الاغلبية كان التاكيد ايضا راجحا لاشتماله على فوائد
ذكرت في محلها بل قد يكون فائدة التاكيد اولى هذا وقال في بعض فائدة التاسيس وان كانت
اصل الاول اصالة براءة الذمة واستصحاب حال العدم راجح على ضدهما ووجه معارضته بانه يلزم
في التاكيد من مخالفة الامرين الوجوب والندب او المشترك بينهما للقطع بانه ليس ظاهرا
في التاكيد واذا تعارض وجه الترجيح بقي التاسيس سالما مع ما فيه من الاحتياط لاحتمال
الوجوب في الواقع وفيه انه للمخالفة لظاهر الامر والاحتياط معارض بمثله لان الاحتياط قد يكون
في الحمل على التاكيد لاحتمال الحرمة في المرة الثانية كما اذا قيل اجلد الزاني اجلد الزاني مائة مرة اجلد
الزاني مائة مرة والتحقيق ان الاصل المذكور لا يصح التمسك في مقام اثبات اولوية التاكيد على
التاسيس فانها امر لغوي والطالب للغوية لا يثبت بالاصول العقلية نعم لو توقفنا في ترجيح احد
الامرين على الاخر وورد خطاب من الشرع بنحو المفروض كان التمسك به متجها بان يقال غاية
ما ثبت من هذا الخطاب من الوجوب في الجملة لا التكرار لاحتمال التاكيد فالاصل عدم التكرار
فان الشك في المقام حاصل في نفس التكليف ومن شانه التمسك بالبراءة الاصلية ومنها ان
اللفظ ليس موضوعا للتاكيد فاستعماله فيه مجاز والاصل الحقيقة فيلزم التاسيس وفيه نظر
للمنع من كونه مجازا وانما يلزم ان لو قلنا ان المؤكد قبل اتيانه يراد منه تقريرا ما فهم من الاول بمعنى
ان يكون تقريرا لمؤكد جزء المفهوم المطابقي لا انه يكون مجازا لان اللفظ المؤكد قبل اتيانه
مؤكدا لم يدل على التقرير اصلا والا كان هو جزء لما وضع له بل ريب فاستعماله في التاكيد بعد استعمال
اللفظة في خلاف ما وضع له وهو المجاز واما اذا قلنا ان التقرير المذكور يستفاد من نفس التكرير لانما
حصل به التكرار فلا مجاز اصلا لان اللفظين قد استعملا في معناهما الاصلي غاية ما في الباب انه
يفهم التاكيد منهما وهو انما يكون بالتكرير لا غير ولهذا لا يتوهم عرفا المتخصص المؤكد انه متجوز وقد
اشار الى ما ذكرنا الباغنوي هذا وقد منع السيد عميد الدين لزوم التاكيد على تقدير صرف الامر
الثاني الى الفعل المامور به اولا قائلا ان ذلك انما يلزم لو لم يكن الامر دالا على طلب الامر حال زمانه
ايجاده الامر واما على هذا التقدير صرف الامر فلا لان الامر الثاني دال على طلب الشارع في الحال
للفعل في زمان الامر الثاني لذلك الفعل وقد يقال عليه ان كان المراد من قوله لان الامر الثاني دال
ان الشارع طلب بعينه زمانا اولا وثانيا فيخ وليس فيه صرف الثاني الى الاول لان هنا طلبين احدهما

بينهما فتعدد قطعا وان كان المراد منه ان الامر الاول صريح في الدلالة على الطلب في الزمان الاول
واما الزمان الثاني والثالث فيفهم بالالتزام وليس الامر الثاني كذلك لان الامر يدل صريحا
على ما دل عليه الاول التزاما ففيه ان هذا القدر من التغاير لازم في جميع التاكيدات اللفظية
ولو كان هذا موجبا لعدم التاكيد لا ينفي التاكيد اللفظي راسا وهو خلاف اجماعهم على
الظاهر مع انه لا يصح في القائلين المتعاقبين اذ ليس بينهما زمان اول وثان عرفا فتدبر ومنها ان
الامر الاول يقتضي الوجوب والامر الثاني اما ان يوجب شيئا غير الاول او لا والاول هو المطلوب
والثاني اما ان لا يوجب شيئا اصلا او يوجب ما اوجبه الاول وكلاهما باطل اما الاول فلانه
يلزم المنع عن علتنا واهمال اللفظ وكلاهما باطل واما الثاني فلانه يلزم تحصيل الحاصل لانه يحصل ايضا
فتعين الاول وهو المطلوب وفيه نظر لانه لو تم لزم ان لا يتحقق تاكيد اصلا كما لا يخفى وهو فاسد جدا
والحل انه يلزم تحصيل الحاصل لو لم يفد التاكيد اما على تقدير افادته فلا كما في العرف والعادة ومنع
من تكرره فان الثاني يفيد ما افاده الاول اجماعا كما في ... وقال السيد عميد الدين انه اراد
باقتضاء الامر الوجوب كونه علة موثرة فيه منعناه لانه مع انه مخالف لمذهب الامامية
والمعتزلة لتكافئه لاتفاقهم على ان الامر كاشف عن وجوب المامور به وان اراد به دلالته على
كونه متعلقا واجبا فهو حاصل هنا على تقدير كون المراد به الفعل المامور به اولا فلا يختلف
ومنها ان الامر الثاني قبل تعقبه بالامر الاول كان للوجوب فكذا بعده عملا بالاستصحاب وفيه
نظر لانا نقول بذلك ايضا كما عرفت **منهج** اذا تعلق امر الشارع بشيء فهل يتوقف الامتثال
على قصد المامور به اولا وعلى الاول هل يكفي قصده او يجب معه قصد الطاعة والقربة والعلم
بصفاته وقصدها من كونه واجبا او مندوبا باقتضاء او اداء عينيا او تخييريا او كفائيا موسعا
او مضيقا اصليا او التزاميا بنذر او عهد او يمين او استيجار شرطيا او اصليا جزءا او ركنا ونحو
ذلك او يجب قصد الطاعة والقربة لا غير وهل يختلف الحال بين ما اذا اعتقد الامر واعتقد الخفي ان
يفعل في هذا البحث فنقول الكلام هنا يقع في موضعين الاول اذا تعلق الامر بشيء واعتقد ان
يقول اكرم زيدا ويعلم بانه يتعلق باكرامه امره لا ايجابا ولا ندبا فهنا نقول المامور ان
اوقع الفعل بقصد الامتثال والطاعة استحق الثواب وخرج عن عهدة التكليف به وبراءة ذمته
تبرأ منه يعني انه لا يكلف بالاتيان به ثانيا مطلقا اما استحقاق الثواب وبراءة الذمة منه مع
القصد المذكور والعلم بجميع صفاته ونيتها فمما لا خلاف فيه على الظاهر واما استحقاق الثواب

فصل في بيان الوجه

ولا يخص من الصفات بمراجعة الامر وغيره تحصيلا للعلم بها وهذا معلوم من عادة العقلاء في طبيعة
وان لم يتدينوا بشريعة الثاني ان حسن الاحتياط مما يحكم به جميع العقلاء فلو تمكن من تحصيل العلم
بالواقع ومعلوم ان ذلك انما يكون فيما اذا تردد بين الوجوب والندب ولو كان العلم بالصفتين
شرطا لاحد الامرين لما جاز الاحتياط الا مسلكا واذا تمكن من تحصيل العلم بالواقع وقد بينا ان العقلاء
متفقون على حسنه مطلقا الثالث ان العلم بجميع الصفات ممتنع عادة مع عدم القائل به على الظ فلا يمكن
دعوى كونه شرطا ودعوى كون العلم بالبعض شرطا ترجيح بلا مرجح ثم اذا اوجب الشارع العلم ببعضها
كان هو المرجح ولكن الكلام فيما اذا لم يظهر من الشارع ايجاب الرابع انه لو كان العلم بها او نيتها
شرطا لاستحقاق الثواب مضافا الى قصد الطاعة لورد به رواية وليست بل الكتاب والسنة خاليان
عن ذلك اللهم لعل الشارع اكتفى بدلالة العقل عليه الذي يوجبها بعض الموجبين للعلم ببعض الصفات
ويشير لانا نقول ما اعتمد هذا في اثبات الوجوب لا يصلح لذلك يجوز الاعتماد عليه كيف والرواية
الذي شهدت العقول بنعمه من استحقاق الثواب وقد تضمن الكتاب والسنة العلم بما لم يقتدر الثلاثة
في بيان كل ما يتأتى في استحقاق الثواب وعدم الاكتفاء بدلالة العقل عليه ولو كان عدم العلم بما
ذكر من المنافيات لنبه عليه فيهما ومن بعده بقطع او يظن ظنا قريبا منه بعدم كونه منها الخامس
لو كان ذلك شرطا في الامتثال والخروج عن العهدة لما جاز الاكتفاء بيد الوضعية وازالة النجاسة
المامور بهما في الشريعة انا لم يعلم بوجوبهما وهو باطل قطعا فتم السادس ان كثيرا من اعاظم الاصحاب
كالشيخين في المقنعة والمبسوط وابن طاوس والشهيد الثاني في شرح الشرائع والمقدس الاردبيلي وصاحب
كذا والذخيرة والمشارق وجمال الدين الخوانساري والمحدث القاشاني وغيرهم ذهبوا الى عدم
وجوب نية الوجه ورفع الحدث والاستباحة في الوضوء وظاهرهم ان المستند هو الاصل لا
الدليل الخارجي على عدم الوجوب بل هذا صريح كلام ابن طاوس وحق ومجمع الفائدة والذخيرة
والمشارق والكشف وغيرها واحتج بعض هؤلاء على عدم وجوب قصد الوجه بان من امر عبده
بشراء اللحم من سوق خاص فذهب واشتراه بالاوصاف المذكورة ولم يخطر بباله انه اشتراه
لكونه واجبا لامتثاله كان عند العقلاء ممتثلا لامر مولاه وموزونا لما امر به عليه مطيعا ولو
فرض ان سيده عاقبه على ترك ذلك القصد للامه العقلاء وعنفوه على ذلك ولو كان القصد
معتبرا لحسن منه العقاب وهو في غاية الجودة وبالجملة الظاهر من كلمات معظم محققي اصحابنا بل كلهم
ان مقتضى الاصل عدم وجوب قصد الصفات بل القرينة وان وجوب بعضها على تقديره انما

بدليل

بدليل خارج لا باعتبار قاعدة الاصل فان قلت ان اكثر العلماء صرحوا باعتبار قصد الوجه
والرفع والاستباحة وغير ذلك من الصفات في العبادات فيظهر منهم ان الاصل وجوب
نية الصفات والعلم بها قلنا الظ منهم ان ذلك لدليل من الخارج لا الاصل سلمنا ولكن نمنع من
حجية الشهرة ما لم تصل الى حد الاجماع سلمنا لكن نمنع تحققها اذ لا نص لقدماء اصحابنا على ذلك كما صرح
به بعض الاصحاب ومتاخروا المتاخرين اتفقوا على الظ على عدم لزوم نيتها وانما القائل به
جمع سلمنا حجية الشهرة وتحققها ولكن انما اوجبوا ذلك فيما اذا تعددت الاوامر وكانت الصفات
مميزة كما يظهر من كلماتهم لا مطلقا حتى فيما اذا اتحد ولم يحتج الى التمييز بالصفات سلمنا ولكن ذلك
لا يدل على وجوب قصد جميع الصفات على انه لا يبعد دعوى الاجماع على عدم وجوب قصد جملة من
الصفات لكونه واجبا تخييريا او كفائيا ونحو ذلك مما لم ينصوا على وجوب القصد اليه وان قلت
قد ورد في الاخبار عدة بدلية ما يدل على عدم صحة العمل بها الا بشرط وقوع النية نحو قول النبي صلعم انما
الاعمال بالنيات وقوله عم وقول ولده علي ابن الحسين عليهما السلام لا عمل الا بنية والنية على ما
حكي من جماعة الاصحاب كالحلي والقاضي والديلمي هي العزم على المنوي بصفاته المشروعة
كرفع الحدث او استباحة الصلوة لوجوبه قربة الى الله قلت النية في اللغة بمعنى القصد الى
الشيء لا غير والتعريف الذي ذكروه ان كان للمعنى اللغوي او الشرعي فبطلانه واضح وان كان
المصطلح عليه بينهم فلا حجة فيه اذ اللفظ لا يحمل على العرف الخاص اذا كان له معنى لغوي الا مع
على تقدير الحمل على اللغة لا يمكن دعوى وجوب نية الصفات المزبورة لان حذف المنوي في
المقام في الاخبار المزبورة يدل على لزوم نية كلما يمكن ان ينوى لانا نقول هذا تم فات
منها الارادة وقصد نفس العمل سلمنا لكن قوله عم لا عمل الا بنية غاية دلالته على لزوم قصد
ما ولما قصد العمل وكونه لله تعالى مما لا ريب في وجوبه جاز الاقتصار عليه وكان ايجاب
قصد الغير مفتقرا الى دلالة واما قوله صلى انما الاعمال بالنيات فالظاهر ان الاتيان بصيغة
الجمع باعتبار الاعمال اذ لو كان باعتبار تعدد النيات في كل عمل لزم تخصيص العام الى
الاقل من النصف كما يخفى على انه لو وجب نية الصفات لم يكن هنا الا تعدد نية بل هنا
نية وقصد واحد يتعلق بمقصود مقصود بصفات وبالجملة لا دلالة في الاخبار المزبورة
على لزوم نية الصفات والعلم بها والعلم فان قلت المحقق الخوانساري حكى عن المتكلمين انهم
ذكروا انه لا بد في حسن الفعل من ان يفعل لوجوبه او ندبه قلت لا حجة في كلامهم من حيث

هو فقط لهم بدليل ما ادعوه وليس كما اشار اليه الحاكي ذلك عنهم وقد صرح المحقق بانه
كلام شعري واستغنى في كفه وغيره وان قلت لولا نية الوجوب لجاز وقوع المامور
به ندبا فلا يستحق الثواب وقد نبه على هذا الشهيد فيما حكى عنه ودليلها ايضا من
نهاية الاحكام قلت اذا تحقق قصد القربة كما هو المفروض فلا يحتمل الرياء اصلا ذلك واضح
وقد نبه عليه الشهيد الثاني وغيره فان قلت ان الفعل لما جاز وقوعه على وجوه متعددة
فانه يقع تارة واجبا واخرى مندوبا ومرة اداء واخرى قضاء افتقر اختصاصه باحدها
الى التميز والا لكان صرفه الى البعض دون البعض ترجيحا من غير مرجح فهذا استدل جماعة
من الاصحاب كالحلبي وابن زهرة والعلامة والشهيد والمحقق الثاني في ايجابهم نية بعض
الصفات قلت هذا انما يتم لو تعدد الامر بالفعل وكان بعضها للوجوب والاخر للندب
او بعضها للاداء والاخر للقضاء وتعلقت بالمكلف في وقت واحد واما اذا اتحد الامر
كما هو الفرض فلا كما اشار اليه بعض الاصحاب لا يقال فيما اذا اتحد الامر يمكن وقوع
الفعل بحسب قصد المكلف على وجوه متعددة وان كان بحسب الشريعة متحدا فيجوز ان ينوى
بالواجب المتحد شرعا الاستحباب عمدا او سهوا او جهلا وبالعكس وكذا يجوز ان ينوى
مما يجب عن فعل اداء القضاء وبالعكس والترتيب فعدم الاتيان بالمامور به بهذه الجهة
وقد اشار الى هذا بعض المحققين لانا نقول لا نم ان نية الخلاف مع اتحاد المامور به شرعا
مضرة في الامتثال والخروج عن العهدة واستحقاق الثواب اذ لا دليل عليه نعم قد يضر
في الاخير اذا نافته كما لو نواه عدا انم سلمنا لكن نقول غاية ما ذكر الحكم بالفساد اذا نوى صفا
وتبين خلافها واما اذا لم ينو شيئا من الصفات فلا نحكم بالفساد بحال فلا دليل على وجوب
نيتها ح ولهذا عدل هذا المحقق عما في د وبالجملة لا دليل على اشتراط الامتثال واستحقاق
الثواب بنية صفات المامور به والعلم بها حيث يتحقق قصد القربة فالاصل عدمه والفرق
في ذلك بين العبادات وغيرها واما عدم استحقاق الثواب اذا لم يقصد التقرب والطاعة
فمما لا شبهة فيه واما تحقق الامتثال بمعنى الخروج عن العهدة وعدم لزوم الاعادة بمجرد الاتيان
بالمامور به ولو خلى عن قصد القربة فلانه معلوم من عادة العقلاء ويشهد بهذا ان
الاصحاب استدلوا على اشتراط القربة في العبادات نحو الوضوء والصلوة بما دل عليه الامر بها
ولو كان اشتراط القربة من مقتضيات الامر لكان الاستدلال به اولى قطعا على ان المرتفع مع

فيما حكى عنه بصحة العبادة الواقعة رياء بمعنى الخروج عن العهدة وليس ذلك الا لعدم شرطية
التقرب فيها وان حرمت ولو كان الامر والا علمها لما جاز له ذلك ولانه وجهه الامر وبالجملة
لا شبهة في ان الاصل المقرر عند الاصحاب عدم اشتراط قصد القربة في الامتثال بل يظهر
منهم عدم اشتراط تقصد الفعل ونيته وان الاصل حصول بمجرد ايقاعه ولو سهوا وغفلة
لانهم استدلوا على اشتراط العبادات به بنحو قوله ع لا عمل الا بنية ولو كان الامر دالا على
الشرطية لكان الاستدلال به اولى ولهذا استدل ابو حنيفة في عدم ايجابه القصد والنية
في الوضوء باطلاق الامر كما حكى في المنتهى انه امر بالغسل ومقتضى الامر الاجزاء بفعل المامور
به انتهى والحجة في هذا ان الامر انما تعلق بايجاد ماهية الفعل في الخارج ويدل على ان المصلحة
تحصل بنفسها من غير اشتراط القصد وقد حصلت في حالة الغفلة فلا بد من الاجزاء لان
الاتيان بالمامور به اي ما تعلق به الامر وما فيه المصلحة يقتضي الاجزاء بفعل المامور به انتهى
ولذا يحكم به فيما اذا خلص الغريق والحريق وغسل الثوب واتى العبد بمطلوب سيده سهوا
وغفلة والايجاب لا يستلزم اشتراط القصد انما غايته انه لو اتى بعد كان معاقبا لا انه لو اتى
به غفلة يكون غير ممتثل وبالجملة ليس في تعلق الامر بشيء وايجابه دلالة على وجوب القصد اليه
وشرطيته حتى انه لو اتى به غفلة لم يكن خارجا من عهدة التكليف لا عقلا ولا لفظا نعم ذلك
شرط في استحقاق الثواب على العمل عقلا لكن الكلام في تحقيق بطلان الاجزاء وسقوط التعبد
وهو يحصل بنفس الاتيان بالمامور به مطلقا فاذن مقتضى الاصل المستند الى اطلاق الامر عدم
وجوب النية والقصد ودعوى وجوبه يحتاج الى دلالة لا اثق وقد ثبت باليقين ان الغافل غير
مكلف فلا يتوجه اليه الامر حين الغفلة فاصدر عنه ليس بمطلوب فلا اجزاء لانا نقول ان
القدر المتيقن عدم توجه الخطاب الى الغافل ابتداء واما اذا كان كحال الغفلة لا يتحقق العقاب
واما اذا توجه اليه حين العلم والشعور وتلبس بالمطلوب حال الغفلة كان مجزيا ولا دليل على
عدم الاجزاء ح وتحقيق لانه تعلق الامر بماهية الفعل مطلقا ودلالته على حصول المصلحة بها بل الظاهر
تعلقه بالفعل الصادر عن الارادة ودلالته على حصول المصلحة فيه لان الاطلاق ينصرف اليه
لان الغالب في الافعال صدورها عن ارادة فاذن الاصل عدم حصول البراءة والخروج عن
العهدة بوقوع الفعل الخالي عن الارادة ولزوم اشتراط النية في كل مامور به الا ما اخرجه الدليل
ويعضده عموم ما دل على عدم صحة العمل بدون النية نحو قوله ع انما الاعمال بالنيات المدعى تواتره

وقول زين العابدين ع لا عمل الا بنية المروي في الحسن كالصحيح لان نفي الماهية غير ممكن فالمراد
نفي الصحة لانه اقرب المجازات ولان اكثر الاصحاب فهموا منه ذلك وتامل بعض متاخري
المتاخرين كالمحقق الخونساري والفاضل الخراساني في تعيين ارادة نفي الكمال غير قادح قطعا
ويعضده قوله تعالى اطيعوا الله الدال على لزوم الاطاعة في كل ما امر به لانه تعالى لم يقيده بشيء خاص
وقد تقرر ان حذف متعلقات الفعل يفيد العموم والاطاعة لا تحصل الا مع قصد الفعل
بقصد كونه لله تعالى فحينئذ يمكن دعوى اصالة وجوب قصد القربة في كل مامور به كما يمكن من
قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين الدال على حصر الامر في العبادة وهو وان كان
مختصا باهل الكتاب الا ان قوله تعالى بعده وذلك دين القيمة يدل على اشتراكنا معهم في ذلك
لان القيمة عبارة عن المستمرة الى جهة الصواب كما عن المفسرين فلا يتجه النسخ كما ذكره الشهيد الثاني
وكذلك يمكن من قوله تعالى واعبدوا الله مخلصين ومعلوم ان العبادة لا تحصل الا بالقصد ولم يورد
بقصد ذلك فيما اذا لم يكن الامر بشيء لاجل كونه شرطا كالامر بازالة النجاسة والحكم ظاهر كالامر
برد الوديعة ان الكلام في ارادة ايقاع المامور به على وجه العبادة المستلزم لقصد القربة وقد اشار
اليه العلامة في المنتهى في مقام الاستدلال على وجوب النية في الوضوء قائلا ان العبادة هي فعل المامور
به شرعا من غير اطراد عرفي ولا اقتضاء عقلي والوضوء كذلك فانه مراد شرعا ليس مما يطرد به العرف ولا
يقتضيه العقل لانتفاء المصلحة المتاخرة ويعضده ايضا فيما اذا كان المامور به منقسما الى واجب
وندب ما ذكره في المنتهى من ان كل منقسم اليهما عبادة ويعضده ايضا فيما اذا كان المامور به وسيلة
لعبادة ما ذكره ابن جمهور من ان كل ما هو وسيلة للعبادة عبادة وقد نبهنا في شرح الجميع اما في الاول
فبان الغالب فيما تعلق به الاوامر الشرعية عدم الاشتراط بالقصد وتحقق الامتثال بمجرد وقوع
الفعل فيلحق موضع الشك به فتم واما في الثاني فبان الحمل على نفي الصحة يستلزم خروج اكثر افراد
العام ولا كذلك الحمل على نفي الكمال فيكون اولى واما في الثالث فبالمنع من افادة العموم سلمنا ولكن
يحتمل كون الامر بالاطاعة للاستحباب لانه لو كان للوجوب للزم تخصيص كثير من الافراد سلمنا
ولكن وجوب ايقاع الطاعة لا يقتضي اشتراطه حتى لو وقع سهوا كان باطلا فلعله ان يكون
واجبا تعبديا وقد اشار اليه بعض المحققين ومنه يظهر الجواب عن الايتين الاخيرتين لو سلمنا دلالتهما
على الوجوب اللهم الا ان يدعى التلازم بين الوجوب والشرطية غالبا فيلحق موضع الشك به
فتم واما ما ذكره في المنتهى وغيره فوجه المناقشة فيه واضح جدا وبالجملة الاصل عدم الاشتراط المامور

به بالنية

به بالنية وقصد القربة والصفات وكذلك الاصل عدم وجوبها فلا معنى لاشتراط شيء مما ذكر
او وجوبه من دليل وثبوت البعض لا يستلزم ثبوت الباقي الموضع الثاني فيما اذا تعددت
الاوامر المتماثلة والتحقيق فيه انه ان كانت مما يجوز فيه التداخل كما اذا كانت باعتبار حصول
اسباب متعددة كالامر بالوضوء باعتبار اسبابه من البول والنوم والامر بالغسل الثوب
باعتبار ملاقاة النجاسات متعددة او باعتبار غايات متعددة او كلا الاعتبارين كالامر بالوضوء
للصلوة والطواف ونحوهما فلا يجب القصد الا لاصل الفعل ولا قصد التقرب وساير الصفات
وتعيين الاسباب والغايات بل يحصل الخروج عن العهدة بوقوعه مرة ولو سهوا ثم استحقاق
الثواب يتوقف على قصد التقرب وقد صرح في المشارق بانه لا يجب هنا التعيين محتجا بان الفعل
في امتثال الجميع فلا حاجة الى مخصص ولا فرق في ذلك بين كونها واجبة او مندوبة او مبعضة
وان كانت مما لا يجوز فيه التداخل بل يجب الاتيان بمتعلقها مكررا كما في الامر بنافلة الصبح وصلوة
الصبح فلا يخلو اما ان يتساوى في جميع الصفات من الوجوب والندب او لا بان يكون بعضها الوجوب
والاخر الندب فان كان الاول فالكلام فيه كما سبق وذلك واضح وان كان الثاني فالظاهر من
الاصحاب كما لا يخفى لزوم التعيين وفيه نظر وعلى تقديره اللزوم ان انحصر المميز في وجه معين والا
فالاصل التخيير كما صرح في المشارق وغيره لا يبعد القول باشتراط التخصيص فيما تعدد الاوامر
الايجابية فقط والندبية فقط ولم يجز التداخل في متعلقها اذا كان لوازمها واحكامها مختلفة
اما اذا لم يكن مختلفة فالظاهر عدم الاشتراط وينبغي التنبيه على امور الاول لا يختص ما ذكرناه بلفظ الامر
صيغة افعل بل يجري ايضا في كل لفظ دال على معنى الامر وكان ينزل في الاطلاق بل لو ثبت وجوب
شيء بالاجماع او بلفظ الاطلاق له لم يلزم منه الحكم باشتراط الامور المتقدم اليها الاشارة نعم قد
يحكم بها من باب الاحتياط وقاعدة الاشتغال الثاني هل يختص ما ذكرناه من الاصول القواعد بالامر
المستعمل في الوجوب او يعم الامر المستعمل في الندب فيه اشكال ولكن لا اشكال في ان الاصل
في الاخير عدم اشتراط كثير من الصفات بعدم وجوبها الثالث اعلم انه مقتضى الاصل كما صرح به جماعة
من الاصحاب كالشهيدين والمحقق الثاني وغيرهما وصرح في الاكثر بوجوب استدامة النية في
العمل الذي يجب فيه كالوضوء وغيره من العبادات من اوله الى اخره واحتجوا عليه بان دليل
الكل سار في الاجزاء لانها عبادة ولكن الاصحاب اتفقوا على عدم اعتبار ذلك قالوا للزوم
الحرج فيه فان الانسان كثيرا ما يشتغل بما يعرض عنده وقد ادعى في جامع المقاصد والمقاصد العلية

الاجماع على صحة عبادة الزاهل عنها والواجب ح عدم الاستدامة الحكمية بدلا عنها واختلفوا
في تفسيرها ففسرها الفاضلان والمحقق الثاني والشهيد الثاني وغيرهما بل حكي عن الاكثر بامر
عدمي وهي البقاء على حكمها وعدم نية ما يخالفها وفسرها الشهيد فيما حكي عنه بامر وجودي وهو
العزم على مقتضاها ولعله الظاهر من الغنية والسرائر فان فيهما بعد الحكم بلزوم استمرارها وفي
بان يكون ذاكرا للعبادة غير فاعل لنية تخالفها وادعى في الاول الاجماع عليه وذلك لان الاصل
فعلا بمعنى استمرار العزم على القيود المعتبرة فيه والذي قام الدليل على عدم لزوم اعتباره فعلا
باقي القيود دون اصل العزم فيبقى فيه على اصل المقتضى اولا ان المتيقن لا ينقض بالمشكوك ان
جعلنا ماهية النية مركبة من العزم وباقي القيود ولان الاصل الفساد اذ لم يتم الاجماع فقطع
بالصحة مع عدم ولهين الاصح استمرار العزم والاصح عدمه فلا دليل على الصحة فيحكم بالفساد بمقتضى
الاصل ثم ورد هذا التعليل والاجماع من الاصل المزبور انما به ما يستفاد مما دل على اعتبار النية
فيه نحو انما الاعمال بالنيات لزوم اعتبارها فيه في الجملة وذلك لان النية اما ان يراد منها المعنى
اللغوي وهو العزم على الفعل مطلقا او المعنى المتعارف عند الفقهاء وهو القصد المقارن للعمل و
ايا ما كان المراد فلا دلالة على لزوم الاستصحاب الى الاخر والاجزاء وان كانت اعمالا ولكن ليس
المراد جميع الاعمال حتى الاجزاء بل المراد الاعمال المعهودة عند الشارع كالصلوة والوضوء وهي عبارة
عن مجموع تلك الاجزاء واطلاق العمل عليها مجازا عرفا لا يصار اليه الا بقرينة ولا يلزم من هذا اجزاء
نية الخلاف لان الواجب لما كان هو ايقاع العبادة على ذلك الوجه المخصوص وكانت ارادة
الضد منافية لارادة الضد الاخر اقتضى ذلك وجوب الاستمرار على ذلك الوجه المطلوب شرعا
ويتحقق بعدم نية تنافي والاصل الاول فمن لم يحصل نية تنافيها فيحصل له ما نواه او للامتثال
فلا يفتقر الى العزم لعدم الدليل عليه وقد نبه على هذا الورد الشهيد الثاني في حق والمقاصد العلية
والمحقق الخونساري في المشارق والفاضل الخراساني في الذخيرة وثانيا بانه لو كان مقتضى الاصل
ذلك لكان اللازم تجديد النية والعزم حيثما يمكن لا الاكتفاء بالبدل مطلقا وثالثا بان ذلك مستلزم
لبطلان عبادة الزاهل وقد عرفت دعوى الاجماع على صحتها ولا يعارضها الاجماع المحكي في الغنية
لاعتضاده هنا بموافقة الاكثر مع امكان تنزيل عبارة الغنية كالسرائر على ما هم عليه وهو غير بعيد
ورابعا بان ما فسر به الاستدامة الحكمية هو بعينه معنى الاستدامة الفعلية التي نفاها اولا اذ هي
عبارة عن العزم المخصوص في الجميع نظرا اما الاول فلانا اعتبرناه فيه لكونه عبادة لان العمل لا يتصف

بكونه

بكونه عبادة الا بها ان نفس العمل يحتمل وجوها ولا يتشخص الا بها فكان السبب التام في
العبادة هو النية وهذه العلة لا بد وان تكون مستصحبة الى الاخر والا فلا يمكن صرف العمل الواقع
في الاثناء الى كونه عبادة ولذا نسي ما نواه او لا يجب لو راجع ويجد انه لما خطر بباله لم يحكم با
لفساد ولو كان مجرد عدم نية الخلاف مؤثرا في صيرورته عبادة لما وجبت المقارنة وجاز
الاكتفاء بالنية المتقدمة اذ لم يتخللها نية الخلاف الى الاخر وهم لا يقولون به وبالجملة من تامل
في الضعف وجدان الادلة العقلية والنقلية متوافقة الدلالة على الاستدامة الفعلية والعجب
من الاصحاب حيث نفوا وجوبها باعتبار الحرج مع ان العمدة في وجوب النية في العبادات هو
البرهان القطعي واما الثاني فلاجماعهم على عدم لزوم تجديد اصل النية بل يكفي الاستدامة
الحكمية وانما الخلاف في تفسيرها ولولا الاجماع على ذلك لكان لازما واما الثالث فللمنع من كون الواجب
عن ثاني سلمنا ولكن هذا انما يتجه لو كان مراد الشهيد استمرار العزم من الاول الى الاخر واما اذا كان
المراد تجديد العزم حيثما يتذكر كما يشهد به قواعده وذكراه فلا يرد عليه اصلا واما الرابع فلان المراد
بهذا الاستدامة الفعلية هو العزم على الفعل مع سائر الخصوصيات المعتبرة فيه ولا كذلك الاستدامة
الحكمية المعبرة بالعزم على الفعل على الوجه الذي قصد اجمالا لا تفصيلا كما في النية سلمنا ولكن انما يلزم
لو كان المراد استمرار العزم لا تجديده واعلم ان الشهيد بنى الخلاف في هذه المسئلة على مسئلة حكمية
وهي ان بقاء الممكن هل يحتاج الى علة كاصل وجوده اولا فان كان الاول كان اللازم ما ذكره وان
كان الثاني كان الحق ما ذكروه وقد رده جماعة من الاصحاب اما اولا فبان النية من اسباب الشرع وهي
علامات ومعرفات لا علل حقيقية فيمكن القول بعدم استغناء الباقي عن المؤثر مع عدم اشتراط
الاستدامة مطلقا فضلا عن الاكتفاء بالحكمية واما ثانيا فبان اللازم من الاحتياج الى المؤثر وجوب
احضار النية بجميع مشخصاتها لا العزم المذكور فانه غير الموجود الاول وغير مستلزم له وان دخل
ضمنا لكن الدلالة التضمنية ملغاة في هذه الاحكام ونظائرها واما ثالثا فبان الباقي وهو الاجزاء
حادثة متدرجة بحيث شيئا فشيئا ومثل هذا الباقي لا بد له من سبب الحاضر وجوده على ان ما في
التحقيق ان اللازم هو استدامة النية فعلا حتى الفراغ ولا عسر فيه نعم انما يلزم لو كانت النية عبارة
عن الحديث النفسي والتصور الفكري بمعنى احضاره مع مميزاته من وجوب او ندب او نحو ذلك
بالبال كما يستفاد من كلام اكثر المتأخرين من اصحابنا وذلك لامتناع توجه النفس الى احضار المنوي
كذلك وامتناع الاشتغال بالحركات والسكنات اللازمتين فيه اذ ما جعل الله تعالى لرجل من قلبين في جوفه

كما نطق به الكتاب العزيز ولذا التجأ الى القول بوجوب المقارنة وهذا القول ضعيف بل
النية عبارة عن الداعي الى الفعل كما عليه المحقق الخونساري والفاضل البهائي والمقدس الاردبيلي
وجدي ووالدي العلامة دام ظله العالي وغيرهم اذ لا يخفى على الناس اذ ليست النية بالنسبة
الى العبادات الا كالنية بالنسبة الى غيرها من ساير افعال المكلف من قيامه وقعوده واكله و
شربه ومضيه وذهابه وايابه وتعقيبه وتسبيحه وتهليله وتحميده وقرائته ومناجاته وشكايته
ومحاكاته ونحو ذلك ولا ريب ان كل عاقل غير غافل ولا ذاهل يصدر منه فعل من هذه الافعال
الاصح فصدوره بنية سابقة عليه ناشئة من تصوير ما يترتب عليه من الاغراض الباعثة عليه والاسباب
الحاملة له على ذلك الفعل بل هو امر طبيعي وخلق جبلي لو اراد الانفكاك لا عنه لم يتيسر له الا بتحويل
النفس عن تلك الدواعي الموجبة والاسباب الحاملة ولهذا قال بعض من يعقل هذا المعنى من
الافاضل فيما حكي عنه لو كلفنا العمل بغير نية لكان تكليفا بما لا يطاق ومع هذا لا يرى المكلف
في حال ارادة فعل من هذه الافعال يحصل له عسر في النية ولا اشكال ولا وسوسة ولا فكر في
ملاحظة مقارنتها ولا غير ذلك واذا اردت مزيد ايضاح لما قلناه فانظر الى نفسك اذا كنت صائما
فجلسك ودخل عليك ان تتصور في بالك احترم تواضعا لفلان لاستحقاقه ذلك قربة الى الله
والا كان قيامك له من غير هذا التصوير خاليا من النية فلا يسمى تواضعا ولا يترتب عليه ثواب
والمدح ام يكفي مجرد قيامك خاليا عن هذا التصوير واندافع بنية وقصد على جهة الاجلال
والاعظام الموجب للمدح والثواب ومن المقطوع به انك لو كلفت تحصيل ذلك بجنانك وذكره
لكنت سخرية لكل سامع ومضحكة في الجامع وهذا شأن النية في الصلوة فان المكلف اذا دخل
عليه وقت الظهر مثلا وهو عالم بكيفيته وكميته وكان الغرض الحامل على الاتيان به الامتثال لامر
الله تعالى ثم قام من مكانه وسارع الى الوضوء ثم توجه الى مسجده ووقف في مصلاه مستقبلا واذن
واقام ثم كبر واستمر في صلوته فان صلوته صحيحة شرعية مشتملة على النية والقربة وان اردت مزيد
ايضاح لمعنى النية فاعلم ان النية المعتبرة ما هي الا عبارة عن انبعاث النفس وميلها وتوجهها
الى ما فيه غرضها ومطلبها عاجلا واجلا وهذا الانبعاث والميل اذا لم يكن حاصلا لها قبل فلا
يمكنها اختراعه واكتسابه بمجرد النطق باللسان او تصوير تلك المعاني بالجنان هيهات هيهات
بل ذلك من جملة الهذيان مثلا اذا غلب على قلب المدرس او المصلي حب الشهرة وحسن الصيت و
استمالة القلوب اليه لكونه صاحب فضيلة او كونه ملازم العبادة فكان ذلك هو الحامل له

على تدريسه او عبادته فانه لا يتمكن من التدريس او الصلوة بنية القربة وان قال بلسانه او
تصور بجنانه اصلي او ادرس قربة الى الله تعالى وما دام لم يتحول عن تلك الاسباب المائلة وينتقل
عن تلك الدواعي الى غيرها مما يقتضي الاخلاص له تعالى من نية القربة بالكلية ومما يعضد
ما ذكرنا في معنى النية وجوه الاول لزوم الحرج العظيم في احضار الصورة بالبال وكفى بذلك
شاهدا وقوع كثير من الناس في شبكة الخناس وابتلائهم بالوسواس حتى ان منهم من يتعب في
تحصيل الاطمينان الى التصريح وتكرار اللفظ ومع ذلك لا يطيب نفسه بل قد يمضي برهة الثاني خلو
فتاوى السلف والاخبار المتضمنة لبيان العبادات عن ذكر النية وليس ذلك لعدم وجوبها بل
لسهولة امرها والاشارة الى ان النية في العبادات كالنية في ساير الافعال الاختيارية وهذا
اعتمد منهم في كونه ركنا والحبل المتين الثالث ان القائل بالاحضار يلزمه القول بالاستدامة
الحكمية الخارجة عن حقيقة النية والكلام القائل بالداعي وقد اشرنا سابقا الى ان الاستدامة الحكمية
يدفعها الشواهد العقلية والنقلية الرابع ان القائل بالاحضار اذا اراد احضار جميع اجزائها
مفصلة واحدة والقصد الى ايقاعها فهو حرج وان اراد تدريجا ثم القصد اليه فليس المنوي بتمامه
حاضرا عند القصد فلا فائدة في فضيلة الاستحضار وان تحقق ان النية ليست الا الداعي فاستحضار
فعلا لا مع فهمها والذهول اذا كان بحيث لو راجع نفسه لاستشعر الاتيان بها وتوضيح ذلك ان النية
لما كانت عبارة عن القصد الى الفعل بعد تصور الداعي والحامل عليه والغرض فاشبهت باخواتها
في ساير افعالنا فانه قد يعرض لنا مع الاشتغال بالفعل الغفلة عن ذلك القصد والداعي فاذا
الفعل حيث انا لو راجعنا الى وجداننا لرأينا النفس باقية على ذلك القصد الاول ومع ذلك لا نحكم
على انفسنا ولا يحكم علينا غيرنا بان ما فعلناه وقت الذهول والغفلة بغير نية وقصد بل من العاقل
اثر ذلك القصد والداعي السابقين كان الحكم في العبادة كذلك اذ ليست العبادة الا كغيرها من
الافعال الاختيارية للمكلف والنية ليست الا عبارة عما ذكرنا وقد صرح بما ذكرنا المحقق الخونساري في
كما من صدر الدين الشيرازي في شرحه على الكافي وعلى هذا لا يجب المقارنة بالمعنى المذكور نعم يشترط
بقاء الداعي مفتاح اذا تعلق الشارع بفعل كما اذا قال صل ركعتين فلا اشكال في كون المكلف
مخيرا في الاتيان باي فرد من افراد ذلك المامور به وكذا لا اشكال في انه يتعين عليه الاتيان
بذلك ولا يجوز الحكم بكون شيء اخر كالعتق مثلا عوضه ومقامه ويكون مخيرا بين ذلك المامور
وذلك الشيء ما لم يقم من الشرع دليل على التخيير وقد صرح بذلك في مجمع الفائدة والذخيرة وجامع

المقاصد لان الاصل بقاء اشتغال الذمة وعدم براءتها بالاتيان بغيره ولان تخصيص شيء بالبدلية ترجيح بلا مرجح ودعوى كون كل شيء منها مسقطا ولان الاصل عدم اتصاف ذلك الشيء بالوجوب ولان المعهود من سيرة الاصحاب بل ومن سيرة جميع العقلاء ذلك ولا دعوى الاتفاق عليه بالتخيير وانما الاشكال في دلالة الخطاب على ذلك التعيين وقد اختلف فيها الاصحاب فالظاهر من جماعة منهم السيوري في كنز العرفان والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة والفاضل الخونساري في الرسالة التي الفها في الصلوة الجمعة وصاحب المعالم انه يدل عليه بالدلالة اللفظية وان الامر يدل على الوجوب العيني كما ان الخطاب المتضمن للشرط يدل على نفي الحكم عن غير المنطوق بالدلالة اللفظية وكما ان الامر بالشيء يدل على النهي عن ضده العام والظاهر من جماعة اخرى انكار ذلك وان الامر انما يدل على الوجوب في جملة من غير دلالة على خصوصية كونه عينيا او تخييريا وانا نحكم بالوجوب العيني حيث لم يقم من الشرع دليل على التخيير بالاصل كما نحكم بنفي وجوب الاكرام من غير زيد اذا قال اكرم زيدا لا بالمفهوم منهم العلامة في لف والمحقق الثاني في جامع المقاصد والرسالة التي الفها في الصلوة الجمعة والشهيد الثاني في ض والمحقق جمال الدين الخونساري في الرسالة التي الفها في الصلوة المذكورة والمحدث الكاشاني في المعتصم وغيرهم ويظهر من الذخيرة انه مذهب غير واحد من المتاخرين للاولين وجوه منها انه لا شك في ان الامر حقيقة في العيني فيجب ان يكون مجازا في التخييري وفيه نظر لانا ان اردتم من كونه حقيقة في العيني انه موضوع بالخصوص فالحكم بمجازية التخييري حق لبعد ان الامرين المجاز والاشتراك وقد بينا ان الاول اولى ولكن نمنع من الوضع لذلك بالخصوص اذ لا دليل عليه بل لم اجد قائلا به وان اريد انه يطلق عليه باعتبار كونه فردا من افراده فهو مسلم ولكن نمنع من صحة الحكم بمجازية التخييري اذ لا دليل عليه ومنها ان المتبادر من الامر عند الاطلاق العيني وقد صرح بهذا في كنز العرفان والمجمع الفائدة والرسالة التي الفها في صلوة الجمعة والمعالم وغيرها ومنها ان مقتضى اطلاق الامر لزوم الاتيان بالمامور به وان اتى بشيء ولا كذلك لو كان للتخيير فانه يسقط عند الاتيان وتحقيق ان هذا لا يقتضي كون الامر موضوعا للعيني بحيث اذا استعمل في التخيير كان مجازا فان اللفظ قد يدل على معنى باطلاقه وليس موضوعا بازائه فانك اذا تركت متعلق نفي الاستواء مثلا وقلت لا يستوي افاد نفي الاستواء من جميع الوجوه مع ان لفظ لا يستوي ليس حقيقة فيه اذا قلت لا يستوي في الامر الفلاني كان حقيقة فتم ومنها انه اذا قيل اضرب زيدا ثم قيل

التخيير

انه مخير بين ضرب زيد وضرب عمرو كان تناقضا وليس ذلك الا لدلالة الامر على الوجوب العيني وفيه نظر لعل استفادة الوجوب العيني من جهة اسناد الضرب الى زيد فمن جهة خصوص صيغة افعل فتم ومنها انه اذا قال السيد لعبده افعل كذا لم يجز للعبد ان يأتي بغيره ولو كان يجوز له الاتيان بما عين له السيد وغيره مثل خالد ويحتمل ان اكون مخيرا بين فعله وغيره وليس ذلك الا لافادة الامر الوجوب العيني وفيه نظر ومنها انه لو كان الامر للاعم من العيني والتخيير لما جاز فيما اذا ورد مطلق ومقيد نحو اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة وتعارضا حمل المطلق على المقيد بل يجب ابقاء المطلق على حاله وحمل الامر بالمقيد على التخيير لعدم لان الامر حينئذ يقيد الاطلاق وهو خلاف الاصل وحمل الامر على التخيير وهو غير مخالف للاصل لان المفروض انه كالعيني وان اطلاق الامر عليه يصح بطريق الحقيقة ولا اشكال في لزوم ترجيح ما هو موافق الاصل والتالي باطل جدا وخلاف ما عليه اكثر المحققين من الاصوليين ومنها ما تمسك به في كنز العرفان من انه قد كثر استعمال الامر في العيني وقد اعترف به الخصم والاصل ان يكون حقيقة فيه تقليلا للمجاز وفيه نظر لانه ذلك واستفادة الوجوب العيني في كثير مما تعلق به الامر يمكن ان يكون باعتبار امر خارجي تقدم اليه الاشارة لا من نفس اللفظ وللاولين وجوه ايضا منها انه لو كان الامر حقيقة في العيني للزم استعمال الامر فاسعوا الى ذكر الله في المعنى الحقيقي لانه خطاب للموجودين والغائبين وقد ثبت ان وجوب الجمعة بالنسبة الى الاولين عيني وبالنسبة الى الاخير تخييري ولا كذلك لو كان موضوعا للاعم من الامرين وفيه نظر ومنها انه لو كان موضوعا للعيني لما جاز الحكم بالتخيير فيما اذا قيل اضرب زيدا وعمروا للعلم ان الامر بين التجوز في لفظ الامر بحمله على الوجوب التخييري والتجوز في العطف او بحملها على معنى او ولا ترجيح لاحدهما على الاخر ولا كذلك اذا قيل بان الامر للاعم من الامرين بل يجب الحكم بالتخيير لفقد المعارض لذلك فتدبر وفيه نظر لامكان ان يقال ان التجوز في لفظ الامر بالابعد لا بعد البعيد امكان الاقرب فيجب الحكم بالتخيير على تقدير كون لفظ الامر للعيني فتم ومنها انه قد ثبت ان الامر للوجوب والاشكال في ان الوجوب اعم من التخييري والعيني فيجب ان يكون الامر كذلك وفيه نظر لجواز ان يمنع من كون الامر المطلق للوجوب بل هو العيني النزاع سلمنا ولكن قد يمنع من اعمية الوجوب ايضا وقد صرح كثير منهم بان الواجب في المخير والموسع هو الامر الكلي ويؤيد ما ذكرنا فتدبر ومنها انه لو ثبت ان

الامر استعمل تارة في الوجوب العيني واخرى في التخييري والاصل ان يكون حقيقة في
القدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز وفيه نظر ومنها انه لو قال اضرب زيدا او عمرو
لم يصح ان يقال لم يأمر بشيء ولو كان الامر للعيني للزم العكس وفيه نظر مفتاح اعلم ان ما تعلق
به الامر في الشريعة قد يكون مصلحة في نفسه ومطلوبا لذاته لا لغيره وهذا يسمى بالواجب
لنفسه كالصلوة والزكوة وقد يكون مصلحة في غيره ومطلوبا لاجله لا لغيره وهذا يسمى بالواجب
لغيره كبعض العبادات كالوضوء وقد يجتمع فيه الامران كالاسلام فانه مطلوب لذاته ولغيره وهو
هو العبادات فانها لا تصح الا به كالغسل عند القائلين بكونه واجبا لنفسه لاتفاقهم على توقف
بعض العبادات عليه اذا تمهد فنقول اذا ورد من الشريعة امر بشيء واختلفوا في كونه واجبا
لنفسه او لغيره ولم يكن هناك دلالة على احد الامرين غير الامر فهل الاصل فيه ان يكون واجبا
لنفسه فلا يتوقف وجوبه على شيء اخر بل يجب مطلقا ان يكون واجبا لغيره فيتوقف وجوبه على و
جوب الغير وينتفي بانتفاء وجوبه ويتضيق بتضيقه ويتوسع بتوسعه الذي يقتضيه التحقيق
هو الاول لنا ان المفهوم من نحو افعل وجوب الفعل مطلقا من غير تعليق على امر اخر وكونه مصلحة
لذاته فمن يدعي التقييد والتعلق على شيء اخر وان مطلوبيته لامر اخر يحتاج الى دلالة وحيث
لم يوجد يدفع بالاصل احتمال وجودها ويظهر هذا استمرار طريقة الاصحاب في هذا الباب وممن صرح
بهذا الاصل بالخصوص والدي دام ظله العالي والسيد الاستاد فعلى هذا الاصل في الغسل من
الجنابة كونه واجبا لنفسه كما ادعاه جماعة من الاصحاب لتعلق الامر به في الاخبار الكثيرة
من غير تعليق على امر اخر لكن الشهيد اجاب عنه بانه لما كثر على الاشتراط اطلق الوجوب وغلب
في الاستعمال حتى صار حقيقة عرفية وربما يظهر من المحقق الثاني في جامع المقاصد والشهيد
الثاني في ش وغيرهما المصير الى ما ذكره فعلى هذا يتعدى بنا فيحتمل فيها اصلنا وفيه ان ظاهر الامر وان
كان كما ذكرتم ثم ان غلبة الاشتراط توجب التوقف في الاخذ بالظاهر بل يحتمل بعض ترجيح الغالب
وقد يقال ان دعوى الغلبة كلية ممنوعة وكلام الشهيد يحتمل اختصاصه بما علم كونه شرطا او شك في
كونه واجبا لنفسه وتعلق الامر به كالغسل لان الغالب فيما هو شرط عدم كونه واجبا لنفسه لا مط
فلا يقدح فيما اصلناه اذ ورود مانع له في خصوص خاصة لا يقدح في الاصل قطعا ثم ان مما يلحق
بالامر التصريح بالوجوب بان يقال هذا واجب او يجب عليك كذا ونحو ذلك واما اذا ثبت وجوبه
بالاجماع وشك في كونه واجبا لنفسه او لغيره فهل الحكم بكونه واجبا لنفسه يعني انه اذا اتى به مط

كان مجزيا

كان مجزيا اشكال بل الذي يقتضيه الاصل هو الاقتصار في مقام الامتثال على الوقت الذي
يعلم بوجوبه فيه وهو الوقت الذي يجب فيه عند القائلين بكونه واجبا لغيره وذلك لان
الاصل عدم وجوبه قبل ذلك الوقت ولكن لا يمكن الحكم بتوقف ما يدعي القائلون بتوقفه
عليه وتقييد اطلاقه به لان ذلك خلاف الاصل ايضا فهذا كالواجب لغيره من جهة وكالواجب
لنفسه من اخرى هذا كله فيما اذا وقع الشك في كونه لنفسه او لغيره واما اذا تعلق الامر به وعلم
بعدم كونه واجبا لنفسه وشك في كونه واجبا لغيره او كونه مستحبا لنفسه فهل الاصل فيه الاول
او التوقف فيه اشكال من ان الامر المطلق يقتضي الوجوب والاطلاق فاذا امتنع الجمع بينهما
وجب اسقاط احدهما وليس ترك الاطلاق اولى من ترك الوجوب فلا بد من التوقف
ومما قاله السيد الاستاد من انه لا ريب ان الدلالة على الوجوب اقوى من الاطلاق فيجب ترك
الاضعف قال وهو التحقيق يرجع الى الدوران بين التقييد والمجاز فانه كالتخصيص
كثير شايع وقد قيل ان التقييد وان كان اكثر الا ان استعمال الامر في الندب كذلك والظاهر عدم
بلوغ الكثرة الى حد التقييد ومن ثم كان ذلك المتبادر عند التعارض انتهى وهذا احسن ان قلنا
بان دلالة الامر على كونه واجبا لنفسه من جهة الاطلاق لا غير وان قلنا له دلالة اخرى اما
بالالتزام او التضمن على كونه واجبا لنفسه من جهة الاطلاق كما يظهر من السيد الاستاد فانه
قال في حله كلام له ان المناقض من ايجاب الشيء كونه مرادا لذاته ومطلوبا لنفسه انتهى فيشكل
الترجيح بما ذكر لان في التقييد يلزم رفع اليد عن ظاهرين احدهما ظهور الاطلاق والثاني
ظهور الخطاب في كون الشيء واجبا لنفسه ولا يلزم في الحمل على الاستحباب الا مجاز واحد ولا ريب
انه ينبغي ح اما ترجيح المجاز او التوقف وعلى اي تقدير يبطل ما ذكره الا ان يدعي ترجيح التخصيص
باعتبار بناء الاصحاب عليه فانهم على الظاهر يحكمون به او باعتبار كونه اظهر من المجاز مط ولو
لزم ترك الظاهرين ثم ان السيد الاستاد بعد ذكره التحقيق السابق قال ومثل هذا التعارض
بين الوجوب الغيري مع تقييد الغير والوجوب الشرطي مع اطلاقه ومثاله قوله تعم اذا قمتم
الى الصلوة فاغسلوا الاية لاستلزام وجوب النفسي فيه لكان التعليق وكذا الوجوب لمطلق الصلوة
لاستحالة وجوب الوضوء للصلوة المندوبة فالمراد به اما بيان اشتراط الوضوء لمطلق الصلوة
فيكون كقوله لا صلوة الا بطهور او بيان وجوب الوضوء للصلوة الواجبة خاصة ويترجح
الثاني بمثل ما مر فان دلالة الامر على الوجوب اقوى من دلالة اللفظ على افراده ويؤيده اطلاق

الفقها على الاستدلال بها على الوجوب وان احتمل ان يكون ذلك للقطع بالارادة في خصوص
الاية فلا يتعلق النقل الاصولي واحتمل في الكشاف ان يكون المراد وجوب الوضوء للصلوة
الواجبة وان يكون الامر للندب وهو ساقط اذ لا وجه للندب ومع وجوب الصلوة الا ان
يبقى الاشتراط وهو خلاف الاجماع او يخص الخطاب بغير المحدث فيرتكب التقييد والمجاز معا
ولا ريب ان التزام احدهما مع الامكان هو المتعين واما احتمال عموم المجاز مع بقاء الاطلاق
على حاله فدفع منعقد هنا بالاجماع فلا شك انه مرجوح بالقياس الى الوجوب الشرطي فكيف بالوجوب
الغيري مع التقييد ومثل ذلك قوله تعم وان كنتم جنبا فاطهروا بنا على دلالته على الوجوب لنفسي
وقال قدس سره قبل هذا الاصل في الامر الوجوب وفي الواجب ان يكون لنفسه فان تعذر الحمل
النفسي كان واجبا لغيره فان امتنع كان واجبا شرطيا فان لم يمكن كان ندبا ويترتب ايضا فالاصل
ان يكون ندبا لنفسه فان امتنع كان لغيره فان تعذر انتقل الى الاباحة انتهى وقد بينا فساد في
بعض ما ذكره بما لا يخفى تنبيه اعلم انه اذا ثبت كون الشيء واجبا لغيره فلا اشكال في عدم وجوبه
قبل وجوب ما وجب له والثمرة تظهر في الاتيان بالوضوء قبل دخول وقت الصلوة التي وجب
الوضوء لها بنية الوجوب فان قلنا يجوز انصاف الواجب بالغير بالوجوب قبل انصاف
ما وجب له به جاز الايقاع بنية الوجوب والا فلا وهذه مسئلة خلافية ذهب الاكثرون
من اصحابنا الى الثاني وهذا جعلوا ثمرة النزاع بين القول بكون الطهارة واجبة لنفسها
والقول بكونها واجبة لغيرها انه يبنى على الاول الوجوب قبل دخول وقت الصلوة وعلى
الثاني نية الندب ويظهر من السرائر ان هذا القول قول الاصوليين ولعل بعضهم في اصابه
البيان التبب والعلقين وجوب ما هو واجب بالغير ليس الا وجوب ذلك الغير ولذا لو سقط
وجوبه سقط وجوب هذا قطعا والا كان واجبا لنفسه فلا يجوز ان يتقدم المح على علته وهو
واضح بالبديهة وفيه نظر وصار جماعة من متاخري الاصحاب كالمحقق الخونساري والمقدس
الاردبيلي وصاحب الذخيرة وغيرهم الى الخلاف وقال الاول والثالث لا مانع من ان يكون
الغسل واجبا لغيره ومع ذلك يتصف وجوبا قبل حصول ذلك الغير اذا كان وجوب الغاية وقتها معلوما
او مظنونا وقال الثالث فقال الا ترى ان قطع المسافة ليس واجبا لنفسه بل واجب للحج ومع
ذلك يجب ايقاعه الا قبل زمان واجبا لم يصح فعله بنية الثوب بل الوجوب بل نقول يحتمل ان يكون
مشروطة بالاغتسال من الجنابة سابقا عليه كذا وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب فيكون

الغسل

الفعل واجبا للصوم قبل دخول وقت الصوم فيفعل بنية الوجوب انتهى والتحقيق ان مقدمات
الواجبة المضيقة تجب قبل وجوبها بمعنى ان العقل يحكم بلزوم الاتيان بها حتى انها لو كانت
من العبادات يحكم بصحتها وتحقق الامر بها لان العبادة لا تصح الا من جهة الامر وهو ليس كسائر
المقدمات التي لا يحكم بوجوبها شرعا ولا يتعلق الايجاب ولكن اللزوم المستفاد من العقل انما هو فيما
اذا علم او ظن انه اذا لم يات بها في وقت المامور به سقط فيشترط فيما اذا كانت المقدمة عبادة قيام دليل
من الخارج على مطلوبيتها مطلقا ولو قبل ظن الوفاة واذا قام لم يستكشف ويحو الوقام دليل من الخارج
على مطلوبية مقدمة الواجب الموسع قبل وجوبه فانه لم يستكشف ايضا واما اذا لم يقم عليها دليل
فلا يحكم بها لا عقلا ولا شرعا نعم لو اتى بالمقدمة قبل وجوب ذيها كان مجزيا الا اذا كان عبادة
فيشكل الحكم به لتوقف العبادات على الامر والمفروض عدمه وبالجملة لا مانع من وجوب المقدمة
قبل وجوب ذيها والحجة العقلية التي ذكرناها على الامتناع ليست منافية للمنع من كون العلة
في وجوب المقدمة وجوب ذيها لا غير لجواز ان يكون احد الامرين منه ومن تحريها العلم والظن
بوجوب ذيها في المستقبل مع المطابقة للواقع وهذا انما يحصل قبل الوقت فلا يلزم تقدم المح
على علته بتقدير وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها القول في النهي المقدمة اختلف عباراتهم في
تعريف النهي ففي المعارج النهي هو قول القائل لغيره لا تفعل وما جرى مجراه على سبيل الاستعلاء
مع كراهة المنهي منه وفي العدة النهي هو قول القائل لمن دونه لا تفعل وانما يكون نهيا اذا كره
المنهي منه وفي النهاية النهي طلب الترك بالقول على جهة الاستعلاء وفي التهذيب الحق ان النهي هو القول
الدال على طلب الترك على جهة الاستعلاء وفي شرح مبادي الفاضل الجواد انه طلب كف عن فعل بالقول
استعلاء وفي المختصر النهي اقتضاء كف عن فعل وفي شرحه للعضدي حد النهي اقتضاء كف عن فعل على
جهة الاستعلاء وينبغي التنبيه على امور الاولى قال في الاحكام اعلم انه لما كان النهي مقابلا للامر فكلما
قيل في حد الامر على اصولنا واصول المعتزلة من المزيف والمختار فقد قيل في مقابلته في حد النهي
انتهى واشار اليها ذكره العضدي ايضا فقال لما قيل في حد الامر من مزيف وغيره وقيل مقابلته في
حد النهي مثل انه القول المقتضي طاعة المنهي بترك المنهي عنه او قول القائل لمن دونه لا تفعل او مجردة عن
القرائن الصارفة عن النهي او صيغة لا تفعل بارادات ثلث وجود اللفظ ودلالته والامتثال والا عينها
ما مرت هناك الثاني يلزم على تعريف الامر بالقول كما في جملة من الكتب المتقدمة وصرح به في اللمع وغيره
والغير ايضا انه لا يطلق لفظ النهي حقيقة على طلب ترك الفعل والكف عنه بالاشارة وفيه نظر بل الكف

القول في النواهي

الصدق حقيقة عرفا لعدم صحة السلب كما لا يخفى ولا يلزم ان لا يتحقق شيء من الامرين وهو ظ
قطعا فكذلك لغة للاصالة وعدم النقل نعم ليس النهي حقيقة في مطلق الفعل والشأن والصفة وان قلنا
بذلك في الامر الثالث لا اشكال في اعتبار الاستعلاء في النهي والالتماس السؤال والالتماس بهذا
حقيقة وهل يشترط معه العلو الحقيقي او دنيا او دنيا فالحقير اذا قال للجليل لا تفعل استعلاء لا يكون
نهيا او لا بل يكفي مجرد الاستعلاء يظهر من جملة من الكتب المتقدمة الثاني وربما يظهر من العدة الاول
وفي الذريعة والغنية الرتبة معتبرة انتهى والقول الاول اقوى لعدم صحة السلب ونقع في الحقير
للجليل لا تفعل استعلاء وان منع من الغير كما لا يمنع منها قبح الكذب ثم مفتاح صرح جماعة ان
النهي وصيغة لا تفعل يستعمل في معان منها التحريم وقد صرح بهذا في الذريعة والمنية والاحكام وغيرها وذكر
من امثلته في الثاني قوله تع لا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق ومنها الكراهة وقد صرح بهذا في
الكتب المذكورة وذكر من امثلته في الثاني لا تنس نصيبك من الدنيا ومنها التحقير وقد صرح بهذا في الذريعة
والمنية والاحكام وذكروا من امثلته قوله تع ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا منهم زهرة الحيوة
الدنيا ومنها بيان العاقبة وقد صرح ايضا في الكتب الثلثة وذكروا من امثلته قوله تع ولا تحسبن الله
غافلا عما يعمل الظالمون ومنها الدعاء وقد صرح به ايضا في الكتب الثلثة وذكر في المنية من امثلته قوله تع
لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا ومنها الارشاد وقد صرح به ايضا في الكتب الثلثة وقد ذكروا من امثلته قوله
تع لا تسئلوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم ومنها الياس وقد صرح به ايضا في الكتب الثلثة وذكروا من
امثلته قوله تع لا تعتذروا اليوم ومنها التوبيخ وقد صرح به في الغنية والذريعة ومنها التهديد وقد
صرح به في الغنية ولا اشكال ولا شبهة في ان النهي وصيغة لا تفعل ليس حقيقة في جميع المعاني المذكورة
لا بطريق الاشتراك اللفظي ولا بطريق الاشتراك المعنوي وقد صرح بدعوى الاجماع على ذلك في الغنية
فقال بعد الاشارة الى كثير من المعاني المذكورة هي ليست حقيقة في الجميع اجماعا انتهى وقد اختلفوا فيما
هو المعنى الحقيقي منها على اقوال الاول انه حقيقة في التحريم وطلب الترك على وجه اللزوم الجزم وهو للمعارج
والعدة وشرح المبادي والمنية وشرح المعالم والمعراج والمحكي عن المنهاج وبالجملة عليه الاكثر كما
صرح به الفاضل الجواد الثاني انه مشترك لفظي بين التحريم وغيره وهو لكل الذريعة والغنية ويظهر من
الاحكام انه مشترك بين التحريم والتهديد والتوبيخ الثالث انه حقيقة في القدر المشترك بين التحريم والكراهة
لغة لا شرعا وهو طلب الترك وهو للوافية وقال ولكن نواهي الشرع محمولة على التحريم وفي ذيه من جعل الامر
للقدر المشترك بين الوجوب والندب جعل النهي مشتركا بين التحريم والكراهة الرابع انه حقيقة في

الكراهة

الكراهة فقط وهو المحكي في شرح الفاضل الجواد والمعراج عن بعض ومنها ما ذكر في جملة من الكتب ففي
النهاية الكلام في انها تقتضي التحريم او الكراهة او القدر المشترك او الوقف كما تقدم في الامر
وفي الاحكام هي حقيقة في طلب الترك ومجاز فيما عداه وانما هل هي في التحريم والكراهة او
مشترك بينهما او موقوفة فعلى ما سبق في الامر من المزيف والمختار وفي شرح المختصر للعضد
الخلاف في صيغة النهي ظاهرة في الحظر وحده او الكراهة او بالعكس او للاشتراك او موقوفة كما
تقدم في صيغة الامر انتهى وفي شرح المبادي المذاهب التي ذكرناها في الامر انتهى يقتضي الوجوب
تاتيه في ان النهي يقتضي التحريم وفي المعالم اختلف الناس في مدلول صيغة حقيقة على نحو اختلافهم
في الامر انتهى والمعتمد عندي هو القول الاول الذي عليه المعظم ولهم وجوه منها ما تمسك به
في المعالم مجردا عن القرينة هو التحريم وتلخيص المعالم كما في المنية فقال لا والاصل عدم النقل ومنها
ما تمسك به في المعارج والمنية وغيرها من ان العقلاء يستحقون ذم من خالف مقتضى النهي
اذا صدر عمن يجب اطاعته وصرح بهذا في المعالم ايضا ومنها ان الامر للوجوب فيلزم ان يكون
للتحريم لعدم القائل بالفصل والعلم بلا قائل به حيث ان النهي للتحريم لما قلناه في الامر انتهى
ثم ومنها ما تمسك به في المنية من ان الفاعل للنهي عاص وكل عاص يستحق للعقاب على ما تقدم ففاعل
النهي يستحق العقاب وفيه نظر ومنها ما تمسك به في المنية ايضا من انه لما لم يكن فرق بين الامر
والنهي الا في متعلق الطلب وكان الامر والاعلى الطلب الجازم اعني المانع من نقيض المطلوب كان
النهي كذلك وهو محل اقتضاء النهي التحريم وفيه نظر ومنها ما تمسك به في المعارج وشرح المبادي
وشرح المعالم والمعراج من قوله تع وما نهاكم عنه فانتهوا والتقريب في الاستدلال ما ذكر
في جملة من الكتب ففي المبادي وجوب الانتهاء يقتضي تحريم المنهي عنه وفي شرح اوجب الانتهاء بما
تقدم من الامر للوجوب وهو المراد من قولنا النهي للتحريم وفي المعالم اوجب سبحانه الانتهاء
عما نهى الرسول ص لما تبين من ان الامر حقيقة في الوجوب وما وجب الانتهاء عنه فهو محرم
فعلى النهي للتحريم غاية ما يستفاد من الآية الشريفة وجوب الانتهاء عن مناهي الرسول ص وكونه
مناهيه ص للتحريم فلا يفيد تمام المدعى وهو كون مطلق النهي ولو كان من الله تع والائمة ع
للتحريم لانا نقول اذا ثبت ان نهي النبي ص للتحريم ثبت انه كذلك مطلقا ولا فلظهور عدم القائل
بالفصل بين نهيه تعالى والائمة وبين نهيه ص نعم القول بالفصل بين نهي الشرع ونهي غيره موجود
ولكنه شاذ ضعيف فلا يلتفت فيمكن تتميم الاستدلال بالآية الشريفة على المدعى بعدم القائل

بالفعل معك فتم واما ثانيا فلانه اذا ثبت ان نهى الرسول صلعم موضوع للتحريم ثبت مطلق الاصالة
عدم النقل وفى حاشية الفاضل الشيروانى كون نهى الرسول صلعم حقيقة فى التحريم يقتضى ان
كون مناهى الله تعالى على خلاف ذلك يستلزم الاشتراك وهو خلاف واما ثالثا فلما ذكره
فى المعالم فقال ما يقرب من ان هذا مختص بمناهى الرسول صلعم وموضع النزاع هو الاعم فيكون الجواب
عنها بان تحريم ما نهى عنه الرسول صلعم يدل بالفحوى على التحريم ما نهى الله تعالى عنه مع ما فى احتمال
الفصل من البعد وفيه نظر لما ذكره الفاضل الشيروانى فقال يتوجه المناقشة على الاولوية
اذ لا ضرر فى استعمال مناهى الرسول صلعم فى التحريم واستعمال مناهى الله تعالى فى الكراهة واى
محذور فيه نعم اطاعة الله تعالى احق واقدم من اطاعة الرسول صلعم واين ذلك مما نحن فيه
وكذلك الكلام عليها لو كان الكلام فى الوضع اذ لا اعتضاد فى وضع مناهى الرسول صلعم للتحريم
ومناهى الله تعالى للكراهة مع قطع النظر عن الاشتراك فتدبر انتهى ولا يبعد الاية الشريفة تدل
على ان النهى ليس موضوعا للتحريم اذ لو كان موضوعا له لما افتقر الى التنبيه على وجوب الانتهاء عند
صدور النهى للاكتفاء فيه بنفس الوضع لانا نقول هذا يبطل اما اولا فلما ذكره الفاضل الشيروانى
فقال لا يبعد لو كان مجرد نهيه صلعم مفيدا للتحريم فاى فائدة فى الامر بالانتهاء عما نهاه لان ذلك
بعث منه صلعم للعباد على اطاعة النبى صلعم وترغيب فيه كالتهديد فى المحرمات المعلومة الحرمة
وفى الواجبات المعلومة الوجوب الا ترى ان الوعاظ والخطباء يامرون باوامر الله ونواهيه
عما نهى عنه والفائدة فيه تاثيره فى النفوس بتجديده وتاكيد السابق فيه ولا يبعد ادعاء علم
انتهى لا يبعد ما ذكره وان جاز ولكنه خلاف الاصل فلا يصار اليه لانا نقول الامر بالاصل
المذكور لعدم الدليل عليه فتم واما ثانيا فلاحتمال ان يكون المراد من الاية الشريفة دفع توهم
عدم وجوب اطاعة النبى صلعم فيما لا يكون من الله تعالى وما لا يتعلق بالشرع ومن الظاهر ان
هذا لا يحصل بمجرد دلالة نهيه صلعم وضعا على التحريم الا يقرب بدفع التمسك بالاية الشريفة ما
ذكره السيد المحقق فى حاشية المعالم من ان ما يجب الانتهاء عنه يشمل المكروه ايضا اذ
الانتهاء معناه العمل بمقتضى النهى وهو اعم من الانتهاء بطريق الحرمة والكراهة والانتهاء
من المكروه بطريق الكراهة اى العمل بمقتضى كراهيته باعتقاد انه مكروه واجب فلا يتم
الاستدلال قال الا ان يقال ان النهى الماخوذة فى مادة انتهوا هو النهى التحريمى وهو غير
تام فيه الا انا نقول المتبادر من المتبادر من الانتهاء هو التحفظ وترك الفعل وكف النفس

عنه وعن

عنه ومن مناشئه كما صرح به المدقق الشيروانى ولا يبعد بدفع التمسك بالاية الشريفة لا اورده
عليه فى المنية وشرح المبادى وحاشية الجوادى من ان تحريم المنهى عنه انما هو فى الثانى لانا نقول
هذا مدفوع استفيد من الامر بالانتهاء لا من مجرد النهى والنزاع انما هو فى الثانى لانا نقول
هذا مدفوع بظهور الاتفاق على انه حمل جميع مناهى النبى صلعم لا يكون الا بالاصل الوضع دون
النصب الصرف مع بعده فى نفسه هذا وقال الفاضل الشيروانى ان وجوب الانتهاء معلق
على مجرد نهيه صلعم ويتفق رأيهم بحيث لا خلاف فيه ان ما نهى عنه الرسول صلعم على وجه الكراهة
لا يجب الانتهاء فوجب ان لا يكون مجرد نهيه صلعم للتحريم وذلك انما يتصور لو كان النهى حقيقة
للتحريم اما لغة او شرعا وبعض اصحابنا بعد عدم النقل يتم المطلوب ينبغى التنبيه على امور الاول قال فى المعالم فى
اخر المسئلة واستعمال النهى شائع فى اخبارنا المروية عن الائمة على نحو ما قلناه فى الامر انتهى و
المعتمد عندى انه لزم حمل النهى على التحريم فى الاخبار المذكورة كما فى غيرها لما تقدم اليه الاشارة فى
بحث الامر الثانى قال العضدى يخالف النهى الامر فى تقدم الوجوب القرينة على انه للاباحة
نقل الاستاد الاجماع على انه للحظر ولم يقل احد بالاباحة كما فى الامر وتوقف الامام فيه لقيام
الاحتمال انتهى والاقرب عندى ان النهى الوارد بعد الوجوب نظير الامر الوارد بعد التحريم الثالث
قال فى العدة ان صيغة النهى وضعها اهل اللغة ليدلوا على ايجاب الامتناع على الفعل ثم ينظر فى ذلك
فان كان صادرا من حكيم دل على ان ذلك الشئ قبيح لانه لا يوجب الامتناع مما هو حسن فهو دال
على القبح انتهى وهو جيد واشار اليه فى الذريعة والغنية ايضا الرابع الخبر المستعمل فى طلب الترك
نحو قوله ع لا ينكح المحرم على عدمها يفيد التحريم كما ان الخبر المستعمل فى طلب الفعل يفيد الوجوب
مفتاح
هل النهى المطلق المجرد عن القراين الغير المقيد بشرط ولا صفة يفيد طلب ترك المنهى عنه والكف
عنه دائما فى جميع الازمان ويدل على ذلك كما يفيد التحريم ويدل عليه فقوله لا تضرب مثلا
بمنزلة قوله لا تضربه ابدا فلو اتى بالمنهى عنه مرة كان عاصيا او لا يدل على ذلك ولا يفيده
كما ان الامر لا يفيده ولا يدل عليه اختلفوا فيه على قولين الاول انه يفيد طلب الترك دائما
فى جميع الازمان وهو للنهاية والمنية وشرح المبادى والمعالم وبنية والوافية وحاشية الجواد المزيد
والاحكام والمختصر وشرحه للعضدى واختاره والنكت للعلامة دام ظله العالى وحقيقة والمنية و
هو مذهب الاكثر وفى العدة انه مذهب اكثر المتكلمين والفقهاء ممن قال بان الامر يفيد
المرة ومن قال بانه يفيد التكرار وفى شرح العضدى النهى يقتضى دوام ترك المنهى عنه عند المحققين

اقتضا ظاهرا فيحمل عليه الا اذا صرف عنه دليل وفي الاحكام اتفق العقلاء على ان النهي عن الفعل
يقتضي الانتهاء عنه دائما انتهى الثاني انه لا يدل على ذلك الا بدليل يظهر منه وهو الذريعة والغنية و
العدة وريب والمعراج وفي بدية ذهب اليه المرتضى واتباعه وفي المنية قال به في الاقل وفي الاحكام
ذهب اليه بعض الشاذين وفي شرح العضدي قال به شرذمة انتهى وهؤلاء اختلفوا فمنهم
من يظهر منه انه موضوع للقدر المشترك بين الدفعة والدوام وهو العلامة في ... وربما يستفاد
من المبادي ايضا ومنهم من يظهر منه انه مشترك لفظي بين الامرين وهو السيد في الذريعة
وابن زهرة في الغنية وفي العدة والذي يقوى في نفسي ان ظاهره يقتضي الامتناع مرة واحدة
وما زاد على ذلك يحتاج الى دليل ويحكي عن بعض التوقف في المسئلة ثم قال فاما النواهي الواردة
في القران والسنة بانها تقتضي التأبيد فانما علمنا ذلك بدليل من اجماع وغيره فلا يمكن على
الاعتماد على ذلك كما ان مثل ذلك نعلم ان مثل الاوامر على التكرار عند الاكثر للاولين وجوه منها
ما تمسك به في المنية من ان المتبادر الى الفهم عند اطلاق اللفظ مجردة عن القرائن هو الدوام
لا يقال لعل التبادر هنا من قبيل المتبادر الفرد الشايع من المطلقات لانا نقول الاصل في
التبادر والفهم كونه من ادلة الحقيقة اللهم الا ان يقال هو الاصل مدفوع بما يدل على القول الثاني
على انه قد يمنع من كون هذا التبادر من التبادر الذي به تمييز الحقيقة من المجاز لوجوه احدها
ان من شان التبادر الذي هو علامة الحقيقة فهم المعنى وانتقال الذهن اليه ابتداء ومن نفس
اللفظ لا بتوسط ملازمة وارتباط وهذا غير متحقق لان فهم الدوام لا ينتقل اليه الذهن بل
انما ينتقل اليه بعد فهم معنى اخر وهو مجرد طلب الماهية ومن المعلوم ان نفيها افرادها بل هو لازم
له عند جماعة فانما يكون دلالة اللفظ على الدوام دلالة التزامية كدلالة الاربع على الزوجية فلا
يكون اللفظ موضوعا للدوام ولا التبادر تبادرا حقيقيا وثانيها ان تبادر الدوام
لو كان تبادرا حقيقيا لاطرد في جميع موارد اطلاق اللفظ مجردا عن القرينة والتالي باطل اذ لا
يفهم من النهي المتوجه الى المتشاغل بالفعل سوى طلب ترك المشغول به نقوله لا تضرب زيدا لمن
هو مشغول بضربه لا يفيد سوى طلب ترك هذا الفعل المشغول لا طلب تركه في جميع الاحوال
فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة فتم وثالثها عدم تمسك معظم القائلين بالدوام بتبادره
اذ لو كان متحققا لما خفي عنهم ولكان اللازم التمسك به لانه من اقوى امارات الحقيقة فتم
ومنها ما تمسك به العلامة في ... والفاضل الجواد في شرح زبدة ... والعلامة في بعض حواشيه

والاصدى

والاصدى من انه اذا نهى السيد عبده من فعل ما شيء مدة كان يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعل
عد في العرف عاصيا مخالفا لسيده وحسن منه عقابه وكان عند العقلاء مذموما بحيث لو اعتذر
بذهاب المدة التي يمكنه الفعل فيها وهو تارك وليس نهي السيد مقيدا ولا بغيرها لم يقبل ذلك
وبقي اللوم بحاله وهذا مما يشهد به الوجدان وقد صرح بما ذكر في المعالم فيشهد انه على الجز
الاول وفيه ان ذلك بمجرده لا يدل على كون اللفظ موضوعا للدوام بحيث يدل عليه بالتضمن
بل غايته ما يستفاد منه دلالة اللفظ عليه وهي اعم من التضمن والالتزام والعام لا دلالة له على
الخاص على انه قد يمنع من دلالة ذلك على دلالة اللفظ على الدوام لجواز كون الاصل عند العقلاء
الحكم بالدوام عند صدور النهي وان لم يكن دالا بالدلالة اللفظية عليه الا ان يقال ان كل من حكم
بالدوام عند صدور النهي قال بدلالته عليه بالتضمن ولكن فيه نظر فتم ومنها ما ذكره بعض من ان
نحو قوله لا تضرب زيدا نكرة منفية وهي تفيد العموم وموضوعه لم ... نظر المنع من كون ذلك
نكرة منفية سلمنا ولكن لا نم ان النكرة المنفية موضوعة للعموم والدلالة عليه اعم من الوضع للعموم
سلمنا ولكن غاية ما يستفاد من النكرة المنفية رفع جميع الازمنة والامكنة كما ان قوله الجهات فقوله
لا تضرب حينئذ طلب ترك جميع افراد الضرب في الجملة لا ان طلب تركه في جميع الازمنة والامكنة كما ان
قوله لا رجل في الدار نفيد نفي جميع افراد الرجال في الجملة لا في كل زمان فتم ومنها ما تمسك به في زبدة والمنية
زبدة والوافية والمختصر وشرح العضدي من ان العلماء كافة كما في الوافية والمختصر وشرح العضدي
والنهاية كما في المنية والسلف كما ان زبدة وشرحها الفاضل الجواد وحاشية الشيخ محمد على المعالم لم يزالوا في
جميع الاوقات يستدلون على الدوام بالنهي من غير نكير وذلك في شرح الجواد فقال ولو لم يكن الا لما منه
الدوام لما استمر بهم ذلك ثم قال بان اعترض بان لا نسلم فهم الدوام من مجرد النهي ولم لا يجوز
ان يكونوا فهموا ذلك من دليل خارجي دل عليه سلمنا لكن يجوز ان يكون ذلك من حيث انه مذهب الجميع
فلا يقوم حجة على من خالفهم اجيب بانا نعلم قطعا فهم الدوام من مجرد النهي كما نعلم ذلك من نظر كلامهم
كيف ولو كان الفهم من القرينة لكان اللازم اذا وقفنا عليهم نهى ان لا يحكموا بالدوام فيه وان يتوقفوا
حتى يظهر لهم الدليل ونحن نعلم من احوالهم انهم يحكمون في كل نهي بالدوام على اختلاف الاحوال ومن
طبقة بعد طبقة وفي زمان بعد زمان دون ان الاستدلال منهم على ذلك شايع وذايع وبلا انقطاع
ولو كان من حيث انه مذهب لهم لا انكر البعض اذ لا يجب عليه التزام مذهب غيره انتهى وفيه نظر
عن احتمال استناد فهم العلماء المستدلين بان بالنهي على الدوام الى القرينة امر حادث لم يقم عليه

اذ لو صدق النفي النفي من جميع

دليل فالاصل عدمها لانتفي كان الاصل عدم القرينة كان الاصل عدم علمهم بالوضع للدوام لانا نقول
هذا باطل بعد القطع بعلمهم بوضع في الجملة كما لا يخفى نعم ولا يبقى غاية ما يستفاد كون مناهي الشرعية
للدوام لا مطلقا فالدليل اخص من المدعى لانا نقول الاخصية هنا غير قادحة لامكان التتميم باصالة
عدم النقل المعتضد بعمل المعظم او عدم الفرق بين المناهي الشرعية وغيرها وكما لا يخفى ولا
بين اهل اللسان علمهم في فهم الدوام الدلالة الالتزامية وهي غير محل البحث لانا نقول الظاهر حيث
يدور الامر بين كون السبب في الفهم الدلالة التضمنية او الالتزامية هو الاول مع ان الدلالة الالتزامية
تستلزم سبق خطور المعنى المطابقي بالبال وهو هنا ممكن لكنه فالاصل عدمه فتأمل ومنها ما اشار
اليه الشيخ الجواد حاكيا الشك به عن الشيخ البهائي فانه قال في الحاشية على المعالم دليل اخر غير مشهور
تقريره ان ترك الفعل في وقت من الاوقات امر عادي للمكلف غير محتاج الى النهي فلو لم يكن للدوام
لكان صدوره عن الناهي عبثا فان قلت العبث يعني لا نسلم انا بلازم لو لم يكن النهي مقتضيا للفور
قلت بعد نقلنا عن العلامة والفخري من القول بعدم الدوام يجوز التراخي فالعبثية لازمة لكن
يمكن ان يقال الترك عادي وامتثال امر الشارع بتركه على النهي وبه يحصل الثواب فاين العبثية ثم
قال الفاضل الجواد بعد حكاية ما ذكر عن الشيخ البهائي اقول هنا شيء وهو ان القائلين بعدم الدوام
منهم من ذهب الى ان المرة فقط ومنهم من جعله مشتركا بينها وبين التكرار بحيث يتوقف العلم
باحدهما على دليل من خارج كما في الامر ثم ان من قال بان النهي للمرة فلا عبثية على مذهبهم واما من
يجعله مشتركا فانه يتوقف في الاشياء الا ان يظهر دليل واضح فلا يلزم من كون المتروك بعض الاوقات
عاديا العبثية على تقدير النهي انتهى وفي حاشية الشيخ محمد على المعالم بعد الاشارة الى الحجة المذكورة
ومما اشار اليه في بقية مقوله لكن يمكن ان يقال فان قلت من اين اعتبار قصد الامتثال في النهي ولم يعتبر
لو كان معتبرا يحصل هو النية المعتبرة عند الفقهاء او غيرها فان كان النية فهو غير معتبرة الا في العبادات
وان كان غيرها فلا دليل عليها قلت لنا ان نقول هي النية واعتبارها لاجل ما ذكره في كلامهم صريحا
وح فاذا اريد الثواب قصد الامتثال فان قلت نحن نرى مدح الشخص على عدم الزنا وان لم يعلم
انه قصد الامتثال ولو كان القصد معتبرا لزم توقف المدح عليه قلت يلزم ذلك والا لكون المدح
مستحقا الا انه كما يشهد به الوجدان ولا يكاد ينكره الانسان وفرض المدح من الجاهل بحقيقة الحال
يوجد به في مواطن فينبغي تامل ذلك فانه حري بالتامل انتهى ومنها ما ذكره العلامة في نهاية الاصول
في عرف اللغة التناقض بين قولنا لا تضرب وبين قولنا اضرب لاشتمال لا تضرب على كل مفهوم

اضرب وزيادة

اضرب وزيادة حرف النهي وقولنا اضرب يفيد المرة فلو كان لا تضرب كذلك لم يتناقضا
فيجب العموم قال قيل عليه انك اردت بدلالة الامر والنهي على مفهوم متناقضين دلالة
الامر على الاتيان والنهي على النفي ام لكن ذلك لا يوجب التناقض الا مع اتحاد الوقت لان
صدق الاتيان في وقت والنهي في اخر كذا لا تناقض بين المطلقين انتهى وقد يناقش في
الحجة المذكورة اولا بالنقض بثبوت التناقض بين قوله شربت ماء باردا وقوله ما شربت الا
مع ان لفظ الماء في القضية المنفية للنفي ليس للعموم فما هو الجواب هنا هو الجواب هنا
وثانيا بان غاية ما يستفاد من الحجة المذكورة افادة النهي الدوام واما انها بالوضع فلا لاحتمال
كونها بالدلالة الالتزامية اذ فيها يتحقق التناقض كما لا يخفى ومنها ما ذكره في النهاية ايضا فقال
قولنا لا تضرب يمكن حمله على التكرار وقد دل عليه فيجب المصير اليه اما الاولى فلامكان امتناع
الانسان عن الفعل دائما من غير عسر واما الثانية فلانتفاء في عدم دلالة الصيغة على وقت
دون وقت فاما ان يحمل على الكل وهو المراد او لا يحمل على شيء البتة وهو ح او يحمل على البعض دون
الاخر فيلزم منه الترجيح من غير مرجح ثم قال قيل عليه لا دلالة في النهي الا على مسمى الامتناع
فيجب تحقق هذا المسمى ويخرج الخروج عن عهدة التكليف وفيه نظر لان مسمى الامتناع انما
يتحقق به دائما انتهى وفيه نظر بل التحقيق ان الحجة المذكورة لا تنهض باثبات المدعى كما
لا يخفى ومنها ما ذكره في النهاية ايضا فقال في مقام ذكر حجج القول بالدوام الخامس هنا فقد
احدهما ان النهي عند وجود المفسدة ولذا صح النهي عنه والثانية الحكم ببقاء ما كان على ما كان
الى ان يظهر دليل الازالة او دليل يأتي من كون الاستصحاب حجة ومع تسليمهما فنقول النهي
عند تحققه انه منشأ المفسدة والاصل بقاء ذلك في جميع الاوقات فيتعلق النهي بالجميع انتهى وفيه
نظر فان الاستصحاب على تقدير حجيته في مثل المقام لا يمكن اثبات الوضع به وهو واضح جدا
ومنها ما ذكره في النهاية ايضا من ان النهي لو لم يكن للدوام لما ثبت تحريم الزنا والربا او غير ذلك
من المنهيات دائما والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله وفيه نظر واضح ومنها ما تمسك به ايضا فانه
قال في المقام المذكور الاحتياط الانتهاء دائما فيتعين الحمل به انه مع تركه لا باس وارتكاب المحظور
انتهى وفيه نظر واضح ومنها ما تمسك به في النهاية ايضا وكذا في المعالم وشرح المبادي كما عن شرح
المنهاج من ان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل وحقيقته في الوجود وهو انما
يتحقق بالامتناع من ادخال كل فرد من افرادها فيه اذ مع فرد منها يصدق ادخال الحقيقة

المهية لصدقها بدونه فيه نظر لما ذكره في المنية فقال بعد الاشارة الى الحجة الجواب المنع من عدم
تحقق الا بذلك فان المنع من ادخال المهية في الوجود قدر مشترك بين المنع من ادخال المهية
في الوجود دائما وبين المنع من ادخال المهية في الوجود لا دائما ولا دلالة له على الاشتراك وهو المنع
من ادخال المهية في الوجود مطلقا على ما بين الاعتبار وهو قيد الدوام وضدها للادوام لانعام والعام
لا يدل على الخاص انتهى واشار الى ما ذكره العلامة في ب والى تحقيق الحصول على ما حكي والشيخ
البهائي في بدة والفاضل الشيرواني في حاشية المعالم والشيخ الجواد في شرح بدة والمدقق العلامة
دام ظله في بعض حواشيه واجاب عنه في ب فقال بعد الاشارة اليه وفيه نظر لان الامتناع
عن الادخال دهمية مع قطع النظر عن اللفظ انما يتحقق مع الدوام اذ مع عدمه يتحقق الادخال المرتفع
منه انتهى وهو في غاية الضعف لانه ان اراد ان حقيقة الامتناع عن الادخال دهمية مع قطع النظر
عن اللفظ الدال عليه لا يتحقق الا بالترك دائما فهو ضعيف في الغاية بقيد النهي بالقيود الزمانية
فنقول لا تفعل في هذا اليوم ولا تفعل في هذا الشهر ولا تفعل ابدا ولا يمكن هذا الا بعد كون
الامتناع من الترك قدرا مشتركا ومفهوما كما لا يخفى وايضا ان النفي والاثبات متقابلان
فكما يمكن اثباته يمكن نفيه بتلك القيود بالعكس فلا وجه لزيادة جانب النفي فتم وان اراد
ان اللفظ الدال على ذلك موضوع للدوام بحيث يدل عليه بالتضمن فهو اول الدعوى ولا حرى
ايضا وجوه منها ما تمسك به في ب والمعارج من ان النهي ورد تارة للتكرار كقوله تعالى ولا تقربوا
الزنا وبناء على الاجماع على استغراقه في بره والمبنية واخرى لغيره كقول الطبيب لا تشرب اللبن
ولا تاكل اللحم فيلزم ان يكون حقيقة في القدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز وفيه نظر لمنع
من اصالة الاشتراك المعنوي كما صرح به في المعالم وقد تقدم اليه الاشارة سلمنا ولكن الاصل
انما يصار اليه حيث لا يعارضه ما هو اقوى منه واما معه فلا والاصل المذكور وقد عارضه هنا
ما هو اقوى منه وهو تبادر الدوام الذي هو دليل الحقيقة فيجب دفع اليد عنه ولذا قال في المعالم
في مقام دفع الحجة المذكورة ان عدم الدوام في قول الطبيب انما هو لقرينة كالمرض في المثال ولو
لا ذلك لكان المتبادر هو الدوام انتهى وفيه وغيره في المقام المذكور ان عدم الدوام انما
يكون لقرينة حالية او مقالية واما مع تجرده عن القرائن فلا نعم ان يراد بالمرة والقرينة لانها ليست
ثابتة فيما ذكرتم انتهى وقد يقال لا تتم صلاحية ما ذكر للمعارضة لما تقدم اليه الاشارة ومنها
ما تمسك به في ب والمعارج من ان النهي يصح تقييده بالدوام ونقيضه من غير تكرار ولا نقض

يكون

فيكون للقدر المشترك واجاب عنه في المعالم وبه بان القيود والتاكيد واقع في
الكلام مستعمل فحيث يفيد بخلاف الدوام يكون ذلك قرينة المجاز وحيث يؤتى
بما يوافقه يكون تاكيدا وفي بدة في مقام دفع الحجة المذكورة التصريح بما علم ضمنا
شايع ومنها انه لو كان للدوام لما انفك عنه فان الحائض نهيت عن الصلوة و
الصوم ولا دوام واجاب عنه في المعالم والمختصر وشرحه للعضدي فقالوا الحق ان
كلامنا في النهي المطلق وذلك مختص بوقت الحيض لانه معتبر به فلا يثبت دلالته على الاخص
انه عام لجميع اوقات الحيض قال الفاضل الشيرواني في تحرير الجواب ان تكرار النهي انما هو
في المبدا الذي تعتبر تحققه مدلول الصيغة عليه والمبدا بعينها ولا بقيده بما اريد تقييد
به ولو بالقيود الخارجية ثم لو يدل عليه مدلول الصيغة اي مفهوم كان فهمنا هيئة المبدا
بالوقت ثم يرد عليه مدلول الصيغة الذي هو طلب الترك فيعم جميع اجزاء الوقت وهذا
مقتضى وضع الصيغة وهو الذي اراده المص وان كان في سياقه نوع منافرة وبهذا
تقرير يندفع كثيرا من الشبهة ومنها ان النهي لو كان موضوعا للدوام لزم صحة التسلب
لو اريد به او من الصيغ الموضوعة له نحو لا تفعل غير الدوام والثاني باطل قطعا فالمقدم
مثله اما الملازمة فظاهرة ومنها انه لو كان موضوعا للدوام لكان قوله لا تقرب زنيا ابدا
عنا مجازا والتالي باطل قطعا فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة اما بطلان التالي فلا اشتغال
العلاقة فترجح بين المعنى الحقيقي والمجازي فتم ومنها انه لو كان موضوعا للدوام والاعلى
طلب الترك في جميع الجزئيات كقوله لا تفعل في شيء من الاوقات لما صح قوله لا تفعل في
هذه الساعة والتالي باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالي فلا خفاء اما الملازمة فلان
المثال المذكور يكون على التقدير المفروض من قبيل تخصيص العام الى الاقل من النصف وهو
غير جائز فتم ومنها ان النهي لا تفعل مركب من حرف وفعل ولا شك ان كلا منهما منفردا ليس مما
يفيد العموم ومنها فالاصل بقاء ذلك بعد التركيب والاصل عدم افادة الهيئة التركيبية
الزيادة على ما هو من مقتضيات التركيب ولوازمه عقلا ومن الظاهر ان الدوام ليس منها فتم
والمسألة في غاية الاشكال لكن القول بعدم الوضع للدوام وعدم دلالة النهي عليه بالدلالة
التضمنية في غاية القوة ولكن لا اشكال في ظهور اطلاق النهي في الدوام وطلب ترك الفعل
في جميع الاوقات كظهور اطلاق نحو احل الله البيع في العموم الاستغراقي فالحمل على الدوام

عند الاطلاق من باب حمل المطلق على الافراد الشايعة فيترتب على اطلاق النهي ما يترتب
على سائر الاطلاقات فلو كان هذا من الازمنة التي يشملها اطلاق النهي فردا شايعا
متبادرا انصرف الاطلاق اليه وينبغي التنبيه على امور الاول الظ ان الصيغ الجزئية المستعملة
في معنى النهي التكرار المراد على عمومها ونحو ان احكامها احكام الصيغ الموضوعة للنهي في هذه
المسئلة الثاني ان الصيغ الموضوعة للنهي المستعملة في الكراهة لا تختلف دلالتها بالنسبة الى
الدوام والعدم بحسب الاستعمال في الكراهة الثالث اذا اطلق النهي كان الظ منها عاديا
طلب الترك ما دام النهي واذا قيد بزمان خاص كيوم وشهر ونحو ذلك كان دالا على طلب
الترك في جميع اجزاء ذلك الزمان الرابع اذا ورد صيغة النهي وعلم انها ان حملت على التحريم
لم تكن للدوام وان حملت على الكراهة تحمل عليه فهل الاصل الحمل على التحريم او الكراهة التحقيق
ان يق ان قلنا بوضع النهي للدوام كان اللازم التوقف لدوران الامر بين مجازين من
من غير ترجيح الا ان يق حمل النهي على الكراهة اشيع من حمله على غير دوام فيكون الاول اولى
بالترجيح الا ان يق حمل النهي على الكراهة مجاز قطعا وحمله على غير الدوام تخصيص وهو اولى
بالترجيح فتم وان قلنا بعدم الوضع للدوام وبانه موضوع للقدر المشترك بينه وبين غيره
كان اللازم ترجيح الحمل على الحرمة دفعا للتجوز اللازم على تقدير الحمل على الكراهة الا ان يق ان
الحمل على الحرمة مستلزم لحمل الاطلاق على الفرد النادر وهو ابعد من التجوز فتم الخامس اذا
ورد صيغة من النهي وعلم بان ليس المراد منها الدوام فهل يجب الحمل على الاقرب اليه اولا التحقيق
ان يق ان قلنا بالوضع للدوام لزم الاول لما تقرر من انه اذا تعذرت الحقيقة وجب الحمل على اقرب
المجازات وان قلنا بالوضع للقدر المشترك فلا يلزم ذلك الا على تقدير اصالة لزوم الحمل
على الاقرب الى ما هو ظ اللفظ مط ولو كان الظهور باعتبار الدلالة الالتزامية السادس
قال الفاضل الشيرواني في حاشية المعالم ينبغي ان يعلم ان دلالة النهي على التكرار ينقسم الى
ان يدل على تقييد التروك المطلوبة بحسب الاوقات بعضها ببعض بحيث لو اخل ببعض الترك
لم يحصل امتثال النهي ويترتب العقاب عليه كما يترتب عليه الاخلال بجميع تلك التروك
ان يدل على طلب الترك مع قطع النظر عن تقييد بعضها ببعض بحيث لا يضر الاخلال بالترك اللاحق
امتثالا بالترك السابق ولا وجه لتوهم انه على تقدير التكرار يلزم وهو مستعد فان قلت على ما
ذكرت يكون التروك المتكاسرة بالمكلفات والمتتابعة بالاوقات متساوية فانه لبعض

المطلوبة اذ نسبتها للاوقات من جهة ان جميع الافراد في اي وقت بعض الافراد
الواقعية فكما يحصل الامتثال بترك جميع الافراد في وقت فليحصل بترك بعض دون بعض
قلت لو ثبت بطلان ذلك فلعله من خارج لا من نفس النهي انتهى وفي حاشية الشيخ محمد على
المعالم وقد يتوجه على القول بافادة النهي الدوام عدم تحقق الامتثال الا بعد مضي العمر
لان النهي اذا كان مدلوله عدم ايجاد المنهي عنه دائما فلا يتحقق الامتثال الا بعد مضي مدة
ان الظ تحقق ذلك وما عداه يتوجه من فعل العبد بعد انتهاء مدة ولكونه بعد عاصيا
مما نهي عنه بعد مضي تلك المدة فلا بد من التوجه لدفعه في الاستدلال واحتمال
كون الامتثال موقوفا على عدم المخالفة فيما بعد غير الظ والترجيح بان العصيان يتحقق
بخلاف الامتثال في موضع المنع السابع قال في المنية اعلم ان الذاهبين الى اقتضاء النهي
التكرار قالوا بدلالته على الفور وخالفهم في ذلك منعوا لما تقدم في باب الامر انتهى ويستفاد
من كلامه امران احدهما انه يلزم على القول بانه للفور لان الدوام يستلزمه ومن نفى
كون النهي للتكرار الحكم بافادة الفور وقد اشار المص في المعالم ايضا قال لما اثبت كون
النهي للدوام والتكرار وجب القول بانه للفور لان الدوام يستلزمه ومن نفى كونه للتكرار
نفى الفور ايضا والوجه في ذلك واضح انتهى وفي حاشية الفاضل الشيرواني لا يخفى ان ترتب الفور
على الاول بطريق اللزوم وتفريعه على الثاني بطريق الامكان وهو طرد شايع في ترتب الخلاف في الفور على
بطريق اللزوم وتفريعه على الثاني بطريق الامكان مبناه لكن الدعوى الثانية على اطلاقها ممنوع لان
الشيخ في العدة مع نفيه التكرار اثبت الفور انتهى وهل يختص ذلك بالقول بكون النهي دالا
على التكرار بالالتزام اللغوي بالتضمن او لا بل يلزم ذلك وان قلنا بدلالته على التكرار بالالتزام
الاقرب الثاني فعلى المختار يلزم الحكم بكون النهي مفيدا للفور ايضا وممن صرح بانه يفيد الفور
العضدي في شرح المختصر قال فيجب الانتهاء في الحال وثانيهما انه لا يلزم الحكم بكون النهي على الفور
بعدم افادة النهي التكرار وفاقا لما قال اما قلنا انه يقتضي الفور دون التراخي لمثل ما دللنا عليه من
ان الامر يقتضي الفور وما لا دلالة فيهما سواء وايضا فلو لم يقتض ذلك في الثاني لوجب ان يقترن
به البيان فمتى لم يقترن به البيان دل على انه قبيح في الثاني وفي الذريعة القول بالفور يمكن فيه
كما بينا في الامر غير ان التخيير في الاوقات المستقبلة غير ممكن فيه كما امكن في الامر لان الامر انما
يتناول على سبيل التخيير كل فعل مستقبل على البدل لتساويه في الصفة الزائدة على الحسن والنهي

مقتضى القبح فلو ترك الافعال كلها فى القبح لوجب العقد على الجميع لا على جهة التخيير وتحقيق
تحول التخيير فى النهى **مشكل** اختلفوا فى ان المطلوب بالنهى ما هو على قولين الاول ان المطلوب
به هو الترك ونفس ان لا تفعل وهو مختار النهاية والمنية والمعالم والزبدة وشرحها للفاضل الجواد والمحكى
فى الذريعة عن ابى هاشم وجماعة كثيرة الثانى ان المطلوب هو الكف عن الفعل المنهى عنه وهو المختار فى شرح
المختصر للعضدى والمحكى فى المعالم وشرح الزبدة للفاضل الجواد والمحكى عن ... والاكثر وفى الوافية قال الاستاد
المطلوب منه بالنهى عند الاولين ما تمسك به فى المنية والمعالم والزبدة وشرحها للفاضل الجواد والمحكى
فى المعراج عن ابى هاشم من ان تارك المنهى عنه كالزنا مثلا يمدح فى العرف عقلا ويمدحه العقلاء
على انه لم يفعل من دون نظر الى تحقق الكف عنه بل لا يكاد يخطر الكف ببال اكثرهم وذلك دليل
على ان متعلق التكليف ليس هو الكف وان الاظهر صدق الامتثال والاحسن المدح على مجرد الترك وان ذكر
الفاضل الشيروانى بعد الاشارة الى ما ذكره ولا يخفى ان المدح والثواب انما يتصور ان لو حصل تلك
حالة التكليف بقصد الامتثال بمعنى ان النهى يصير باعثا على الترك كما يفهم من الذريعة لكن لا يستلزم
ذلك ان يكون المطلوب هو الكف لان معناه ان يتحقق فى النفس ميل وشوق ونحوه يجذب النفس
بسببه الى المنهى عنه ويمنعها الانسان ما بسببها ويتوسل الى دفعها والحاصل ان المفهوم منه فعل
وجودى بعنا الميل والشوق ويعنا ... وليس ذلك الا لعدم الميل الى الفعل وقصده بسبب
نهى الشارع عنه لجواز ان لا يحدث فى النفس ارادة الفعل المنهى عنه بسبب النهى فلا يحتاج الى
دفعها بما يصلح لدفعها فى صورة عدم تصور الفعل او عدم خطور المنهى عنه بالبال الا لتقصير وتفريط
فلا مدح على الترك ولا عقاب على الفعل نعم لو كان عدم الخطور بسبب من المكلف بما افتى فى التنزه
عن المنهى عنه كما يحكى عن كثير من المعصومين والصالحين فهو من اعلى مراتب الامتثال وللاخرين و
جهان احدهما ما اشار اليه فى المعالم فقال احتجوا بان النهى تكليف والتكليف انما يتعلق بمقدور ونفى الفعل
يمتنع ان يكون مقدورا له لكونه عدما اصليا والعدم الاصلى سابق على القدرة حاصل قبلها وتحصيل
الحاصل محال ثم اجاب عن هذه الحجة فقال والجواب المنع من انه غير مقدور لان نسبة القدرة وتعلقها
الى طرف الوجود والعدم متساوية فلو لم يكن نفى الفعل مقدورا لم يكن ايجاده مقدورا اذ تاثير
صفة القدرة فى الوجود فقط وجوب لا قدرة فان قيل لا يعقل القدرة من اثر عقلا والعدم لا يصح
اثرا لانه نفى محض وايضا فالاثر لا بد ان يستند الى المؤثر ويتجدد به والعدم سابق مستمر فلا يصلح
للقدرة المتاخرة قلنا العدم انما يجعل اثرا للقدرة باستمراره وعدم الصلاحية بهذا الاعتبار

فيجز

فيجز المنع وذلك لان القادر ممكن ان لا يفعل فيستمر وان يفعل فلا يستمر فاثر القدرة انما هو
الاستمرار المقارن له وهو مستند اليها ومتجدد بها انتهى وصرح بما ذكره من الجواب فى الزبدة
ايضا وفى شرح الزبدة للفاضل الجواد التصريح بالجواب الاخير واشار اليه ايضا فى الزبدة وفى المحاج
العدم الصادق مقدور وثانيهما ما اشار اليه الفاضل الجواد فى شرح الزبدة فقال ربما واستدل
على ذلك بان الامتثال بالنهى والصواب عليه لا يترتب على عدم الفعل من دون ملاحظة كف
النفس عنه فانا نعلم ان من لم يزن ولم يسرق ولم يشرب الخمر فى مدة عمره وهو لا يقصد الكف
عن هذه الاشياء لا يكون مثابا اجاب فقال والجواب يمنع من كون الثواب لا يترتب الا على الكف
فانا قاطعا بترتب الثواب على الترك من دون ملاحظة الكف وهو يبطل ما قاله انتهى والاقرب
عندى هو القول الاول **مشكل** ان امكن خلو المكلف عن كل فعل وجمع فرض عدم اشتغاله بشئ
من الافعال جاز تعلق النهى بجميع الافعال كما صرح به فى الذريعة والعدة وشرح الزبدة والمنية بل الظاهر
انه مما لا خلاف فيه ووجهه واضح ومثل لذلك فى شرح الزبدة والمنية بما فى الاول المكلف ان امكن خلوه
عن كل فعل بحيث كالمستقل على القول ببقاء الاكوان واستغنا الباقى امكن نهى الجميع فان النهى عن
جميع افعاله وفى الثانى ان امكن ان يخلو عن كل فعل كالمستلقى الجميع اعضائه على قول من يرى بقاء الاكوان
واستغنا الباقى عن المؤثر لانه لكان المستلقى فاعلا لسكونه حالا فى الامر فلم يكن خاليا عن الفعل ولانه
لكان حافظا لسكونه فلم يكن خاليا عن الفعل وكلا المقامين مختلف بين المتكلمين وانما مثل بالمستلقى
لانه ابعد احوال المكلف عن طرو الفعل ولهذا جعله الشارع اخر مراتب العجز عن الصلوة لان هذا
الحكم مخصوص به لانه ناب للقائم والقاعد وغيرهما لان القائم مثلا انما يثبت فى القيام حال العقد
اما حال بقائه فلا يمكن نهى جميع افعاله فيصح نهيه عنها اجمع انتهى وعلى ما ذكر يجب على المحبوس فى الدار
المغصوبة ترك جميع الافعال والاستلقاء لان كل فعل يصدر منه تصرف فى ملك الغير من غير اذنه
فيكون منهيا عنه ومقتضى كلام الجماعة المشار اليهم عدم الفرق فى ذلك بين كون الخلو عن جميع الافعال
مستلزما للحرج اولا والتحقيق ان يقال ان نفى الحرج اذا كان عقليا اقتضى التكليف بما لا يطاق فلا
يجوز النهى عن جميع الافعال حيث يستلزم تحقق الحرج واذا كان شرعيا تعبديا كما هو الظاهر
فيجوز ذلك ولكن الاصل عدمه للعمومات الدالة على نفى الحرج فى الشريعة وعلى هذا فالاصل فى
المحبوس المفروض عدم حرمة جميع افعاله ووجوب الاستلقاء لان حرمتها عليه حرج عظيم فيكون
منفيا للعمومات المشار اليها ولكنها معارضة بالعمومات الدالة على المنع عن التصرف فى ملك الغير بغير اذنه

المحبوسين من جهة وجوب التوقف وتقريره بعد التوقف يبقى اصالة الاباحة سليمة عن المعارض
ومع هذا نقدم ترجيح العمومات النافية للحرج لتواترها وتاييدها بالاعتبار العقلي وبتقديمها على
اكثر العمومات في اكثر الموارد وينبغي التنبيه على امور الاول ان قلنا بامتناع خلو المكلف عن جميع
الافعال فلا يجوز تعلق النهي بجميعها كما صرح في الذريعة والعدة وب وج والمنية بل الخلاف
فيه بين اصحابنا لانه لو تعلق النهي بجميعها لزم التكليف بما لا يطاق كما صرح به في الذريعة والمنية
واشار اليه في الذريعة وج وب فقال لا يجوز ذلك لانه يقتضي ان لا ينفك من القبيح وان
يكون معذورا فيه انتهى فعلى ما ذكر لو ورد خطاب يدل بظاهره على تعلق النهي بجميعها وجب
ارتكاب التاويل فيه وتخصيصها ببعضها ثم ان كان المحتاج اليه من الافعال معينا مشخصا
كان اللازم الحكم بكونه الخارج عن عموم الخطاب فيبقى غيره مندرجا تحت عموم النهي وان لم
يكن معينا لو احتاج الى فعل ما فلا تخرج الحكم بالتخيير في اخراجه بكونه خارجا من العموم
وهل يتعين البقاء عليه فيلزم الحكم بحرمة ما عداه او لا يجوز العدول عنه حتى ما شاء وجهان
ولكن الاحتمال الثاني في غاية القوة وعليه يرجع الامر الى اباحة الجميع فيلزم الحكم باباحة
جميع ما يصدر عن المحبوس في المغصوب من الافعال لانه لا بد له من الاشتغال بفعل الا ان يكون
معينا فيتخير بين جميع الافعال مطلقا ولو بعد اختيار واحد منها فيلزم الحكم بصحة صلوته ونحوها
من العبادات فيه فتامل الثاني صرح في الذريعة وب وج والمنية بانه يمكن قبح جميع افعاله على وجه
وحسن جميعها على اجمع من ذلك الوجه الذي تعلق القبح به دون الاخر قال في ب والمنية بانه يمكن
كالخروج من الدار المغصوبة فانه قبيح ان قصد به في المغصوب وحسن ان قصد به التخلص من الغصب
وفي الذريعة ومن دخل زرع غيره على سبيل الغصب فله الخروج بنية التخلص وليس له التصرف
بنية الفساد وفي الذريعة فقال وكذلك من تعلق صدره اذا كان انفصاله يوجب ذلك الى
تعويقه وكذلك المجامع زنا له ترك الحركة بنية التخلص وليس له الحركة على وجه اخر انتهى وما ذكروه جيد
الثالث قال في الذريعة يصح ان ينهى عن بعض ما لو انفرد عن كل حال وهو جيد الرابع قال في المعتمد
ابو الحسين هنا جيدا فصل النهي عن الاشياء اما ان يكون نهيا عنها على الجمع او عن الجمع بينها او نهيا
عنها على البدل او عن البدل فالاقسام اربعة الاول النهي على الجمع بان يقول الناهي للمخاطب
لا تفعل هذا ولا ذاك فيوجب الخلو منها اجمع ومن تلك الاشياء ما احدها لم يمكن الخلو منها
اجمع فيصح النهي الثاني ان ينهى فيقبح الا عند من يجوز تكليف ما لا يطاق ولا فرق بين ان يكون

النهي

النهي ايجابا للخلو بين الشيء ونقيضه او بينه وبين ضده اذا لم يكن هناك عنه غير المنهي عنها
الثاني النهي عن الجمع مثل لا تجمع بين كذا او كذا فان كان الجمع ممكنا جاز النهي اجماعا الا ان
يكون طلبا للاجمع بينهما فلا يحسن نهيه وان لم يكن ممكنا استحال النهي عنه لانه عبث الا عند من
جوزه كالاشعرية الثالث النهي على البدل مثل لا تفعل هذا وان فعلت ذاك او لا تفعل ذاك
ان فعلت هذا بان يكون كل واحد منهما مفسدة عند الاخر وهو يرجع الى النهي عن الجمع بينهما
الرابع النهي عن البدل ويفهم منه امران احدهما ان ينهى عن ان يفعل شيئا ويجعله بدلا عن
غيره وذلك يرجع الى النهي عن ان يقصد البدل ويفهم منه امران احدهما ان ينهى عن ان يفعل
وهو غير ممتنع الثاني ان ينهى عن ان يفعل احدهما دون الاخر بل الجمع بينهما وهو قبيح ان تعذر
الجمع وحسن مع امكانه وامكان الاخلال بهما انتهى وهو جيد ان وجود كل منهما يوجب عدم الاخر
لاستحالة اجتماع الضدين وما يجب للشيء لا يكون شرطا في قبحه بل يكون قبحه فقط غيره بحيث يقوله
وما يجب لا يكون شرطا في صورة ما اذا كان كل منهما مفسدة عند وجود الاخر فلان المفسدة ح يكون
مستحيلة الوقوع لا اجتماع الضدين فلا يقبح توجه النهي الى احدهما انتهى واشار الى جملة مما ذكر في ب
فقال قد يكون الشيء مفسدة عند عدم اخر وكذا الاخر كما ان بيع الام دون ولدها القبيح وبالعكس
فيقبح من احدهما عند عدم الاخر وهذا صحيح في المختلفين دون الضدين اذ وجود كل منهما يوجب
عدم الاخر ولا يكون شرطا في قبحه الخامس هل يجوز النهي عن اشياء على وجه التخيير كما يجوز ايجابها
كذلك او لا صرح في الذريعة والغنية والعدة وب بالاول واحتج عليه في الاخير بجهة لا تكلم زيدا
او عمرا فقد حرمت عليك كلام احدهما لا بعينه ولست احرم عليك الجميع ولا واحدا بعينه ثم قال
وهذا امر معقول لا اشكال فيه وفي العدة وقول من قال لا يصح ذلك على وجه التخيير غير صحيح لانه
لا يمتنع ان يكون فعلها مفسدة اذا جمع بينهما فنهى عنهما جميعا على وجه وكذلك لا يمتنع ان ينهى ان يكون
فعل كل واحد منهما اذا انفرد كان مفسدة واذا اجتمع مع غيره لا يكون كذلك فيصح ان ينهى عنه على
وجه التخيير مثل ما نقول في الامر والفرق بين النهي والامر اذا نا واضعين مثل القول في النهي
سواء كان لهما ثالث جاز ان يؤمر بهما على وجه التخيير فلا يجوز ذلك على وجه الجمع والتخيير بلا
خلاف واما الخلاف في انه يكون للجميع لا بعينه او واحدا لا بعينه وقد قلنا ما عندنا في ذلك انتهى
وحكى في ب عن بعض الثاني وقال احتج بان ادفى الجمع نفي الجمع بدونه التخيير كقوله تع ولا تطع منهم
اثما او كفورا ثم قال وليس بشيء لان التعميم هنا من خارج لا من الاية **مفتاح** اذا كان الخطاب

فاذا

الوارد من الشرع حقيقة شرعية فلا خلاف على القولين الاصوليين في وجوب حمله فيما
اذا لم يكن متعلق النهي مخصوص ودل واختلفوا فيما اذا كان متعلق النهي على الحال الاول
انه يحمل على الحقيقة الشرعية ايضا وهو للشيخ في العدة والعلامة في يب والسيد عميد
الدين في المنية والشهيدين في الدروس والتمهيد والسيد صدر الدين في شرح الوافية
وجدي في الفوائد الحائرية وصاحب جمع الجوامع والحاجبي في المختصر والعضدي في
شرحه والبيضاوي في المنهاج والعبري في شرحه والاصفهاني في شرحه والمحكي عن
الرازي وبالجملة انه مذهب اكثر الاصوليين الثاني انه يحمل على المعنى اللغوي وهو المحكي
عن الامدي وقوم الثالث انه لا يحمل على احد الامرين وانه مجمل محتمل لهما وهو المحكي عن
الغزالي للقول الاول وجهان احدهما ما اشار اليه الحاجبي والعضدي من ان عرف الشارع استعماله
فيه وذلك يقتضي الظهور فيه عند صدوره وتحقيقه ان الشارع انما يتكلم على وضعه
اذ اساس محاورة اهل كل لغة على المتعارف والمصطلح عليه بينهم وهو غير خفي على من له
اطلاع على السيرة والعادات وثانيهما ان ما عدا المعنى الشرعي بالنسبة الى عرف الشرع معنى مجازي
فلا يجوز الحمل عليه بدون القرينة كما هو المفروض وللقول الثاني انه لو حمل على الشرعي
لزم كونه منهيا عنه والتالي باطل لان المعنى الشرعي هو الصحيح والصحيح لا يكون الا موافقا للامر
فاذا كان منهيا لزم اجتماع الامر والنهي في شيء واحد من جهة واحدة وهو باطل فاذا بطل حمله
على الشرعي تعين حمله على اللغوي لانه الاصل وفيه نظر اما اولا فلان هذه الحجة انما تتم في
الفاظ العبادات دون غيرها ان ثبت لها حقيقة واما ثانيا فللمنع من كون المعنى الشرعي
الصحيح سواء كان من العبادات او غيرها بل هو اعم من الصحيح والفاسد كما بيناه واما
ثالثا فللمنع من وجوب الحمل على اللغوي عند فقد الشرعي فيما اذا كان هناك عرف عام وللقول
الثالث وجهان احدهما ان الحمل على الشرعي انما يتعين لو علم بان الشارع تكلم على عرفه ولكنه
مم لجواز تكلمه على عرف الغير فانه يجوز له ذلك احيانا كالعربي اذا تكلم مع الفارسي بالفارسية
فاذا دار الامر بين الاحتمالين جاء الاجمال واجاب عنه التفتازاني في حاشية شرح المختصر فقال
ان المتنازع هو اللفظ الوارد في الشرع في بيان الاحكام الشرعية ولهذا اورد حديث دعي
الصلوة ايام اقرائك هاهنا ومعلوم انه ح كان المتكلم بعرف الشرع دون اللغة فلو كان المتنازع
فيه هو المطلق فلا يتم دليل المص اذ لا نم ان ذلك عرف الشارع حتى يلزم استعماله فيه

بل نقول

بل نقول الحجة لعلمه انه من عرف اللغة وكان الشارع يتكلم به من حيث انه من اهل اللغة الا ان
يتمسك بان الظاهر من حال الشارع ان يتكلم بعرفه لا بعرف اللغة وانت تعلم ان ذلك انما يسلم
اذا كان في بيان احكام الشرعية لا مط وح لا مجال للاجمال فيه فتم فيه انتهى وتحقيق انه موجب
ظهور ارادة المعنى الشرعي فيما اذا كان في بيان احكام الشرعية مط حتى فيما لو كان المخاطب غير
عالم بالاصطلاح امكن فيجيء الاجمال ح ايضا وقد يجاب بان الغالب محاورته مع العالمين بالاصطلاح
فيلحق على الشك بالغالب نعم اذا علم بان المخاطب لم يعلم بالاصطلاح امكن دعوى الاجمال ولكن
هذا لا يستلزم اختيار القول بالاجمال مط على تقدير من الاجمال في هذه الصورة بل اللازم ح الحمل على
المعنى اللغوي قطعا ويمكن ان يقال هنا فيما اذا اشتبه حال المخاطب في معرفة الاصطلاح وح
من جهة محاورته للعالمين بالاصطلاح او من جهة اصالة عدم معرفته بالاصطلاح السليمة
عن المعارض فلا يجوز دعوى الاجمال اصلا الا ان يقال ان اصالة عدم معرفة الاصطلاح معارضة
باصالة عدم معرفة الاصطلاح وليس العلم به ويمنع من ترجيحها على الاصل فيلزم الاجمال ح وكيف
كان فدعوى الاجمال مطلقا غير وجيهة وثانيهما ان الحمل عليه مشروط بثبوت النقل قبل صدور الخطاب
اذ لو كان بعده لما جاز حمله عليه قطعا لانه ح معنى مجازي يحتاج في ارادته الى قرينة وهذا الشرط غير
معلوم التحقق اذ لم يخبر عامة المفسرين والرواة بنقل تاريخ نزول الآيات وصدور الروايات
ولو اتفق منهم نقل التاريخ على سبيل الندرة فلا يحصل العلم بزمان النقل والاشتهار الا
بعد العلم بتاريخ صدورها في كل لفظ ودون العلم بذلك خرط القتاد فيلزم منه الشك في تحقق
شرطه فان الشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط وهو الاجمال وفيه نظر من وجوه منها ان
الالفاظ المجهولة التاريخ يحكم عليها بالتأخر عن زمان الوضع لقضاء الاصل في الحادث
التأخر لا يقال كما ان اللفظ حادث فكذلك الوضع فاصل تأخر اللفظ عن الوضع معارض باصل تأخر
الوضع عن صدور اللفظ ولا ترجيح فيجب التوقف لانا نقول اصالة تأخر الحادث انما تجري في
الحادث المجهول التاريخ وزمان الوضع وان كان مشتبها من حيث المبدأ لكن ثبوت الوضع في
زمن الشارع بحيث يتبع لصدور كثير من الروايات الواردة عنه مقطوع به على القول المحقق
بثبوت الحقيقة الشرعية فيمكن القول بان الاصل تأخر الصدور عن ذلك الزمان بخلاف العكس
وقد نبه على هذا بعض المحققين ومنها ما ذكره بعض المحققين فقال اجمع العلماء على انه لا يجوز الا
مع تجردها من القرائن اما محمولة باسرها على المعاني الشرعية او اللغوية فان القائلين بثبوت الحقيقة

الشرعية اتفقوا على الاول والنافين لها اتفقوا على الثاني فالقول بان بعضها محمول على الشرعي
وبعضها على اللغوي كما يقتضيه توسط الوضع خلاف الاجماع لا يقال الواجب مع الجهل بتاريخ
الصدور وورود الوضع كما هو المفروض هو الحمل على المعنى اللغوي لكونه الاصل فلا يلزم التفصيل
المخالف للاجماع لان الاجماع منعقد على ان الواجب حملها على احد المعنيين لاجل الوضع لا لاجل
مقتضى الاصل بقاعدة قطعا وان لم يكن منافيا للاجماع لكن الاجماع على اصل الحمل ويمكن تقرير
الاجماع بوجه اخر وهو ان العلماء اتفقوا على ان المراد من هذه الالفاظ باسرها في نفس الامر
اما المعاني الشرعية او اللغوية والقول بتوسط الوضع بين الاستعمالات يقتضي التفصيل فيها
بحسب نفس الامر فيكون مخالفا للاجماع وبوجه اخر وهو ان القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية
اتفقوا على حمل الالفاظ باسرها على المعاني الشرعية والنافين لها اتفقوا على حملها باسرها على
المعاني اللغوية فالقول بالحقيقة الشرعية مع الحمل على اللغوي في الجميع او البعض خلاف الاجماع فان
قيل ان اردتم ان مثبتي الحقيقة الشرعية يحملون الالفاظ باسرها على المعاني الحادثة وان كان
صدور بعضها عن الشارع سابقا على الوضع فذلك بعيد اذ المفروض اذ لا سبب للحمل عليها سوى
الوضع وهو متاخر على هذا التقدير فكيف يستند الحمل الى الاجماع وان اردتم انهم يحملونها عليها
لسبق الوضع جميع الاستعمالات فغير ان ذلك لتم هو المجدي فاي فائدة في الاجماع قلنا نختار
الثاني وفائدة الاجماع يظهر في صورة الشك في سبق الوضع فان التمسك بالاجماع ممكن بخلاف الاصل
اذ انما يتوقف على امكان السبق بخلاف الاحتجاج فائدة لا تصلح لاصح العلم به كما لا يخفى ومنها ما
اشار اليه بعض المحققين فقال هذا الاشكال انما يتوجه لو قلنا بصيرورة الالفاظ المذكورة
حقائق شرعية بالغلبة والاشتهار في زمان الشارع او بتجديد الوضع منه بعد استعماله
كلاهما خلاف التحقيق في المسئلة فان مقتضى الوجه الاول من وجوه الحقيقة الشرعية وهو الاستقراء
الذي هو العمدة في هذا الباب وكذا الثاني اعني الوجه المبتني على حكمة الواضع ان الشارع نقل هذه
الالفاظ الى هذه المعاني وعينها بازائها من اول الامر ثم استعملها فيها على وجه الحقيقة وعلى هذا
فلا اشكال في الثمرة اصلا لتاخر الاستعمالات عن الوضع انتهى وفيه نظر القول في العموم وما
يتعلق به مقدمة اختلف عبارات القوم في تعريف اللفظ العام ففي المعتبر العام هو اللفظ الدال
على اثنين فصاعدا من جهة واحدة وفي [illegible] هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد والفرق
بينه وبين المطلق انه دال على الماهية باعتبار تعددها وفي [illegible] هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بوضع

القول في العموم والخصوص

واحد في

واحد وفي كلام الفاضل البهائي هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته وفي
كلام الغزالي هو اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة **[illegible]** اعلم ان لفظ العموم وما يشتق منه قد
يطلق ويراد به اللفظ المستغرق لجميع الجزئيات بوضع كما تقول هذا اللفظ عام اي يدل بعمومه ونحو
ذلك وقد يطلق ويراد به المعنى الشايع كما تقول هذا عرض عام وله عموم ونحو ذلك وقد اختلفوا
في معناه الحقيقي على اقوال الاول انه حقيقة في الاول ومجاز في الثاني وهو لجماعة الفاضلين في المعتبر
والتهذيب والشهيد في [illegible] والفاضل البهائي وابي الحسين البصري والغزالي والبيضاوي والمحكي عن
السيد والاكثر الثاني انه حقيقة فيهما معا الامرين وهو لجماعة الحاجبي والعضدي والطوسي وصاحب
المعراج الثالث انه مشترك لفظي بين الامرين وهو لجماعة الشيخ في العدة وحكاه عن قوم من الاصوليين
للقول الاول وجوه الاول ان كونه حقيقة في المعنى الاول مما قد حكى الاتفاق عليه في [illegible] والمتبادر كشف
الزبدة وغاية المسئول فيكون مجازا في الثاني لانه اولى من الاشتراك الثاني ان المتبادر منه
عند الاطلاق هو الاول دون الثاني والتبادر دليل الحقيقة وعدمه دليل المجاز وفيه نظر الثالث
انه لو كان حقيقة في الثاني لاطرد في جميع اقسامه كالاول والتالي باطل اذ لا يقال عم الانسان عم الرجل
عم الجبل عم البلد وفيه ان هذا حسن لو اريد من المعنى الشايع ما يعم المعنى الذاتية التي تقابل العرضية
كمعنى الرجل والجبل واما لو اختص بالمعاني العرضية كمعنى السواد والبياض فلا نسلم الاطراد في كليهما
هو كذلك ومع ذلك لا يصح السلب وهو من اقوى امارات الحقيقة لا يقال لو اختص بذلك لما
[illegible] مع عم المطر لانه من الفاظ الذات كالرجل لانا نقول نمنع من ذلك فان المطر باسكان
الطاء مصدر كما صرح به في الصحاح فتأمل وللقول الثاني وجوه ايضا الاول ان اللفظ استعمل في
معنيين بينهما جامع والاصل ان يكون حقيقة فيه دفعا للاشتراك والمجاز الثاني ان العموم لغة
حقيقة في شمول امر لمتعدد وهو يصدق على كل من المعنيين لا يقال العام عبارة عن امر واحد
لمتعدد وهو لا يتحقق في نحو المطر والخصب اذ الموجود منها في كل مكان غير الموجود في المكان الاخر
وانما هو من افراد الماهية لانا نقول لا نسلم ذلك بل يكفي الشمول سواء كان هناك امر واحد ام لا
ولو سلم فهو متحقق في الصوت اذا سمعه طائفة لانه امر واحد يعمهم كذا قيل الثالث ان المنطقيين
العام كلي لا يمتنع تصور الشركة فيه والخاص بخلافه وفيه نظر والقول الثالث ان اللفظ قد استعمل
في المعنيين والاصل في الاستعمال الحقيقة وضعفه ظاهر واعلم انه صرح بعض بان النزاع في المسئلة لفظي
قال لانه ان اريد بالعموم استغراق اللفظ لمسمياته على ما هو مصطلح الاصول فهو من عوارض الالفاظ

قوله عم

خاصة وان اريد شمول امر متعدد عم الالفاظ والمعاني وان اريد شمول مفهوم لافراد كما هو
مصطلح اهل الاستدلال اختص انتهى وقال العضدي ان الاطلاق اللغوي امر سهل انما النزاع
في واحد متعلق بمتعدد وذلك لا يتصور في الاعيان الخارجية انما يتصور في المعاني الذهنية والا صورية
ينكرون وجودها **مفتاح** اعلم انه اختلف القوم في ثبوت موضوع للعموم لا غير يخص المرجئة وغيرهم
المنع وقالوا ليس للعموم صيغة تختص بالوضع انتهى بل كلما يدعى انه للعموم ضمن الخصوص وانما يفيده اقل
ما يمكن ان يكون مرادا فاذا استعمل في العموم كان مجازا ومن لم يعنى انكلما يدعى للعموم فهو مشترك بينه
وبين الخصوص وحكى عن الاشعري ايضا كما حكى عنه الوقف كما عن اهل الوقف وقال العضدي قال
القاضي بالوقف اما على انا لا ندري انه وضع لها ام لا او ندري انه وضع لها ولا ندري احقيقة منفردا
او مشتركا ام مجازا انتهى وفي ية ومن الواقفية من فصل بين الاخبار والوعد والوعيد والامر والنهي
فقال بالوقف في الاخبار والوعد والوعيد دون الامر والنهي انتهى والحق عندي ثبوت ذلك و
فاق الاكثر منهم العلامة في ية وب والمبادي والشيخ في العدة والشهيد الثاني في التمهيد وولده
في المعالم والشيخ البهائي في ية والبيضاوي في المنهاج والحاجبي في المختصر وحكاه في المنية من جماعة
المعتزلة والشافعي وكثير من الفقهاء وفي غاية المبادي عن جمهور المعتزلة وجماعة من الفقهاء وفي
المعالم عن المحقق وجمهور المحققين وفي العدة عن اكثر المتكلمين والفقهاء باسرهم وفي التمهيد عن
الجمهور وفي المختصر وغيره عن جميع المحققين لنا ما سنبينه في التحقيق بانه عيرمن وضع الفاظ للمعنى
خاصة **مفتاح** لفظ من اذا كانت للاستفهام كانت للعموم كما صرح به في العدة والمعارج ونه
والمبادي وية والمختصر والمنهاج وعزاه العضدي الى المحققين وفي التمهيد الى كل من يقول بوضع لفظ
في كلام العرب للعموم ولهم على ذلك وجهان احدهما ان قوله من دخل داري بمنزلة قوله اسألك
عن جميع المتصفين بدخول دار وان هذا تفصيل الاجمال الاول وانما عدل اليه طلبا للاختصار
ولا يصح ذلك الا لكونه موضوعا للعموم لانه يمنع من ذلك بل يقول ان ثنا وليس الاستفهام فيه
للاشخاص ليس دفعة بل على البدل وليس بحسب الدلالة بل بحسب الاحتمال ولا فرق بين قوله من دخل
داري وبين قوله ادخل سوقا فكما ان الثاني ليس للعموم فانه بمنزلة ادخل اما سوق العبيد او سوق
الوزير او غيرهما فكذا الاول ليس للعموم وانه بمنزلة ان زيد دخل ام عمرو ام خالد ام غيرهم لانا نقول
ذلك غلط والفرق بين المثالين واضح فان قوله من دخل يشمل جميع الافراد دفعة اذ ليس السؤال
عن ذات ما ولا عن الطبيعة ولا عن الفرد المشخص فاتخص ان يكون عن جميع الافراد ولذا لو

المجيب عن المستفهم بذكر بعض الافراد كان معايبا ولا كذلك ادخل سوقا فانه لا يثبت وليجمع الاسواق
دفعة بل بدل على سوق واحد منهم فكان مدلول الاول بحسب الوضع العموم دون الثاني نعم ربما يجي
الى العموم بالقرينة وثانيهما انها لو لم يكن للعموم لكانت اما للخصوص او مشتركة بين العموم والخصوص
او غير موضوعة لشيء والتالي باقسامه باطل فالمقدم مثله اما بطلان الاول فلانه لو كانت للخصوص
لما حسن الجواب بذكر جميع الافراد لوجوب مطابقة الجواب للسؤال والتالي باطل فالمقدم مثله لا
يقال صحة الجواب للسؤال بمعنى ان لا يكون الجواب مفيدا الا لما تعلق به السؤال دون الزائد عليه
بل يجوز ان يكون متعلق السؤال خاصا ويجاب على وجه يشمله وغيره نعم لا يجوز ان يكون الجواب مقتصرا
منه مشتملا على بعض افراد السؤال فالتجوز بالجواب بالعموم ليس دليلا على عدم كونها موضوعة للخصوص
لانا نقول نحن ندعي صحة الجواب بالعموم مع العلم بتجرده عن قرينة كما اذا كتب السيد لعبده من
دخل داري فانه يصح منه ان يقول جميع اقاربك وهو ظاهر في كون السؤال ظاهرا في العموم لان الا
كون الجواب مطابقا للسؤال بالمعنى المتقدم بل قد يصح ذكر الزائد على ما تضمنه السؤال الا انه
لو قيل لنا اعندك رجال لما جاز لك ان تقول عندي رجال ونساء وحمير وغيرها وعلى
هذا في ية ضه ولان لو كانت للعموم لما حسن الجواب عن قوله من دخل داري الا بقوله نعم فانه على
تقدير كونه للعموم بمنزلة اكل الناس دخل داري ومعلوم ان جواب هذا لا يكون الا بنعم فكذا
ما هو بمنزلته والتالي باطل فالمقدم مثله لانا نقول هذا غلط لما ذكره في ية من ان السؤال لم يقع عن
التصديق حتى يجب الجواب بلا او نعم بل عن التصور وقوله من عندك معناه اذكر لي الجميع والخ
عندك احد الا وقد ذكرته وهذا لا يحسن الجواب عنه بلا او نعم واما بطلان الثاني فلما ذكر في ية
من انه لو كان للاشتراك لما حسن الجواب الا بعد الاستفهام عن الاقسام الممكنة من من عندك فكان
يجب ان يقول نيا انوع من الرجال او النساء فاذا اجاب بالرجال قال اعن العرب او العجم فاذا قال
العرب قال اعن ربيعة او مضر وهلم جرا الى ان يستوفي الممكن اذ ليس مشتركا بين الاستغراق وبين
مرتبة معينة من مراتب الخصوص لعدم القائل به لكن لا يحسن السؤال عن جميع المراتب لعدم تناهيها
فيتحيل السؤال عنها مفصلا ولانا نعلم استقباح اهل اللسان هذا السؤال ولان الاصل عدم
الاشتراك ثم قال فان قيل نمنع عدم صحة الاستفهام وهذا يحسن الجواب عن قوله من عندك
الرجال ام عن النساء او عن العبيد غايته ان يقال ان الاستفهام عن كل الاقسام قبيح لكن ليس كل سؤال
بقبيح بعض تلك الاستفهامات على عدم الاشتراك وعليكم بالترجيح قلنا الاجماع على ان هذا الصنف

ليست مخصوصة ببعض المراتب دون البعض فلو كانت حقيقة في الخصوص لكانت حقيقة
في الخصوص لكانت حقيقة في جميع مراتبه فكان يجب الاستفهام عن جميعها ولما لم يكن كذلك
علمنا بطلان الاشتراك وحسن بعض الاستفهامات لا يدل على وقوع الاشتراك لما في الاستفهام
من الفوائد غير الاشتراك واما بطلان الثالث فواضح غني عن البيان مفتاح ترك الاستفصال
في مقام جواب السؤال مع قيام الاحتمال هل يفيد العموم في المقال فاذا سئل عن المعصوم ع
عن صحة البيع مثلا فقال السائل هل يصح البيع ويحصل به الانتقال او لا واجاب ع بقوله
مطلق فقال نعم او البيع صحيح ويحصل به الانتقال ولم يفصل بين المعاطاة وغيرها ولا بين
بيع النقدين الذي لم يحصل فيه التقابض في المجلس والذي حصل فيه كان عدم التفصيل
منه بين الافراد دليلا على كون جوابه شاملا لجميع افراد البيع كما يشملها قوله كل بيع صحيح
وناقل للملك فيحكم بصحة المعاطاة في البيع وعدم اشتراط قبض المجلس في بيع النقدين الذي
لم يحصل فيه التقابض في المجلس والذي حصل فيه كان عدم التفصيل منه بين الافراد او لا
يفيد ذلك العموم من حيث هو اختلف في ذلك الاصوليون على اقوال الاول انه يفيد العموم
وهو للشهيد الثاني والمحكي عن المحصول التحقيق(?) الثالث الزبدة(?) الذريعة والشهيد في قواعده وحكاه
الشهيد الثاني عن جماعة الثاني انه لا يفيده وهو للتهذيب والمحكي عن المحصول الثالث ما
صار اليه في ية فقال والاقرب التفصيل فنقول ان علم او ظن انه ع لم يعلم خصوص الحال وقت
التحليل(?) فالعموم والا تبين الفرق وان لم يعلم ذلك لم يحكم بالعموم لاحتمال انه ع علم خصوص
الواقعة فترك الاستفصال بناء على معرفته انتهى للقول الاول ما ذكره الشهيد في قواعده
من ان جوابه ع لو كان مختصا ببعضها والحكم يختلف لبيّنه ع وللقول الثاني ما ذكره بعض
من احتمال كون ترك التفصيل لعلمه ع بالحال واجيب بان الاصل العدم وقد يقال عليه بانه
معارض باصالة عدم الدلالة على العموم لان السؤال وقع عن العقد المشترك بين المحتملات
وقد وقع الجواب عنه هذا من غير استفصال فيلزم منه العموم واحتمال ان يكون المراد في السؤال
احد تلك المحتملات ويكون الجواب منه مخالفا للظاهر مدفوع بالاصل فتم الجواب لانا نقول الدلالة
على العموم امر مخالف للاصل مدفوع به فقد دار الامر هنا بين المحذورين لا ترجيح لاحدهما على
الاخر فتم وللقول الثالث ما اشار اليه في ية والتحقيق انه ينبغي ان المسئلة تختلف باختلاف الصور منها
ان يسئل عن واقعة دخلت في الوجود والمسئول مطلع عليها والحق هنا عدم اقتضاء العموم

ترك الاستفصال

ع والجواب

ع والجواب ينصرف الى الجهة الخاصة للواقعة المخصوصة ولا ينافي ولا غيرها كما في الوافية
وغيرها ويظهر من التمهيد انه قول جماعة قاطعين بها ومنها ان يسئل عن واقعة دخلت في
الوجود ويعلم ان المسئول لا يعلم وجهها وجهتها ويكون لها وجوه فهذا ينصرف الى اطلاق السؤال
وهنا قد صرح بعض الفضلاء ان الجواب ينزل على ذلك الفرد وهو حسن لان الظهور قرينة
على كون المسئول عنه هو ذلك الفرد فلو اراد السائل غيره لبينه بقرينة ومن المعلوم ان صيغ التفهيم
والتفاهم على ظاهر الالفاظ ومنها ان يسئل عن واقعة دخلت في الوجود ويعلم ان المسئول
لا يعلم وجهها وجهتها ولا يكون لها وجوه فهذا ينصرف الى اطلاق السؤال يستلزم الابهام
والاختلاف(?) وهو حسن ومنها ان يسئل عن واقعة دخلت في الوجود ويشك في علم المسئول
بجهتها وعدمه وقد صرح بعض الافاضل بان عدم الاستفصال هنا يفيد العموم متمسكا
باصالة عدم علم المسئول لان علوم المعصومين ع ايضا حادثة وكل حادث مسبوق بالعدم
الازلي ولا يجوز نقض اليقين الا بيقين مثله للاستصحاب وفيه نظر بل القول بافادة
ذلك العموم في محل الفرض اشكال ولذا حكم صاحب الوافية بالاجمال هنا وهو الظاهر من العلامة
والرازي ومنها ان يسئل عن واقعة باعتبار دخولها في الوجود لا باعتبار انها وقعت
ولا يخرج اما ان يكون لها فرد ظاهر فان كان اولنا لفظا انصراف الجواب اليه ولا يشمل غيره
كما صرح به في الوافية وغيرها خلافا للجماعة حيث اطلقوا القول بافادة العموم في هذه
الصورة بل صرح بعضهم بانه يفيد العموم هنا وان كان له فرد ظاهر لان ترك الاستفصال
مما يفيد العموم والعام لا يحمل على فرده الشايع وهو ضعيف وان كان الثاني فصرح في الوافية
بالعموم محتجا بان عدم الانصراف الى شيء يوجب الالغاء والصرف الى البعض ترجيح بلا مرجح
فينصرف الى الكل وهو معنى العموم واورد عليه السيد الشارح بان هذا الدليل لا يقتضي كون
العموم ظاهرا انه مقتضاه هو انا مكلفين بالعمل فلا يجوز لنا الغاء دليل الحكم ولا عمل لنا
بترجيح بعض الوجوه واختصاصه في الواقع بالحكم صرفناه الى البعض لزم الترجيح من غير مرجح
فالحق علينا ان نحمله على العموم اذ للقائل ان يقول ان كان العموم ظاهرا فالحمل عليه لازم والا
فيتوقف في الفتوى ويحتاط في العمل وان كان المراد ابطال الغاء ما يشمل التوقف فلعدم جوازه
تم والا فقاده وهو مشتق رابع لما ذكره انتهى وفيه نظر بل القول بالعموم هنا هو المعتمد و
ينبغي التنبيه على امور الاول اعلم ان الذي يظهر لي انه لا تفاوت بين المطلق الذي في كلام

الشارع ابتداءً نحو الماء طاهر والمطلق الذي وقع في جواب السؤال نحو المثال في جواب هل
الماء طاهر في الاحكام من الارجاع الى العموم في غير مقام الطلب وجواز الاتيان باي فرد
شاء في مقام الانشاء والحمل على المتعارف وعدم الاستفصال في مقام الجواب كما انه
يقتضي الحمل على العموم كذا يقتضيه في مقام الاظهار للحكم الشرعي نحو احل الله البيع كما ان
الغلبة يوجب الصرف الى الغالب في الثاني فكذا يوجب الصرف اليه في الاول فليس اللفظ
المطلق الواقع في مقام الجواب موضوعا للعموم كلفظ كل ولعل من قال ان ترك الاستفصال
يفيد العموم اراد انه لا يكون مجملا كما يقوله بعض لا انه ينقلب المطلق فيصير هما استغراقيا
فلجميع احكامه من عدم الحمل على الفرد الشايع وعدم جواز تخصيصه الى الاقل من النصف
نعم لا يبعد ان يقال ان ترك الاستفصال دلالته على العموم اقوى من ساير المطلقات المحمولة
على العموم مفتاح الثالث اعلم انه لا فرق في افادة ترك الاستفصال العموم بين ما اذا كان المطلق
واقعا في السؤال كان يقول هل اكرم الرجل فيقول نعم او اللفظ المشترك كان يقول هل اعطى
جونا فيقول نعم والوجه في افادته العموم ان عدم الاستفصال عن المعاني دليل عقلي على عدم
تفاوت الحكم الذي تضمنه الجواب بالنسبة اليها اذ لو تفاوت لاستفصل لا يق لعل المجيب عرف
ارادة احد المعاني بخصوصه لانا نقول الكلام فيما اذا علم او ظن بجهل المسئول بذلك ولو
عممنا الغرض بحيث يشمل صورة الشك في علم المسئول بذلك فتدفع الاحتمال المذكور بالاصل
كما في كل مقام يدفع فيه احتمال القرينة بالاصل نعم لو قيل بوجوب الاستفصال حيثما يسئل
عن المجمل بطل التمسك بالاصل لحصول العلم الاجمالي بوجود القرينة ولكن هذا بط للقطع بجواز ترك
الاستفصال عند السؤال عن المجمل حيث لا يتفاوت الحكم بالنسبة الى جميع المحتملات هذا وقد
يدعى تنزيل كلام القائلين بدلالة ترك الاستفصال على العموم على هذا القسم لان دعواها في
القسم الاول ليس فيها كثير فايدة لما اشرنا اليه بخلاف هذا فان الفائدة فيه ظاهرة حيث
انه يجعل المجمل مبينا وهو من اتم الفوائد مفتاح الثالث اعلم ان قضايا الاحوال لا تفيد العموم كما
صرح به السيد والشهيد وغيرهما بل الظاهر انه مما لا خلاف فيه بين الاصوليين ووجهه واضح
وهذا قاعدة على حدة غير قاعدة ترك الاستفصال كما اشار اليه الشهيد في قواعده فقال الفرق
بين ترك الاستفصال وقضايا الاحوال ان الاول ما كان لفظ وحكم من النبي صلعم بعد سؤال
عن قضية يحتمل وقوعها على وجوه متعددة فيرسل الحكم من غير استفصال عن كيفية السؤال

كيف وقعت

كيف وقعت فان جوابه يكون شاملا لتلك الوجوه اذ لو كان مختصا ببعضها والحكم مختلف لبينه
واما قضايا الاعيان فهي الوقايع التي حكاها الصحابي ليس فيها عموم قول او فعل الذي يترتب
عليه الحكم ويحتمل ذلك وقوعه على وجوه متعددة فلا عموم له في جميعها فيكفي حمله على صورة منها انتهى
مفتاح صرح الشيخ في العدة والمحقق في المعارج والعلامة في تهذيب والشهيد الثاني والفاضل
البهائي في زبدة وصاحب المعالم ونجم الائمة وجمال الدين الخونساري والفاضل التوني والتفتازاني
والرازي والحاجبي والعضدي بان النكرة في سياق النفي تفيد العموم وموضوعة له وعزاه
المحقق في المعارج الى المحققين ولهم وجوه منها ما تمسك به المحقق من ان السيد اذا قال لعبده
لا تضرب فهم منه العموم حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر دليل الحقيقة ومنها ما تمسك
به نجم الائمة من ان قولك اكلت شيئا نقيضه ما اكلت شيئا فلو لم يكن النافية عامة لم يحصل التناقض
ومنها ما تمسك به نجم الائمة ايضا من ان ذلك لو لم يكن للعموم لما كان قولنا لا اله الا الله توحيدا و
منها انه لو لم يكن للعموم لما صح الاستثناء في قوله ما رايت احدا والتالي بط فالمقدم مثله والملازمة
ظاهرة ومنها ظهور الاتفاق عليه وقد بينا [?] في جميع الوجوه المذكورة اما في الاول فبما ذكره
بعض من المنع من كون التبادر من نفس اللفظ حتى يكون اللفظ موضوعا له بل ان النكرة في سياق
النفي انما يدل على نفي الفرد المنتشر ونفي الطبيعة من حيث هي ويلزم منه نفي جميع الافراد والذي
هو العموم وقد يحكى عن السبكي والحنفية القول بان دلالة النكرة المنفية عليه التزامية وعدها من
صيغ العموم بمعنى كونها حقيقة فيه [?] عن محل وقد يجاب عما ذكر بان الاصل في التبادر ان يكون
من جهة اللفظ وهو علامة الحقيقة ويؤيده ما ذكر امران احدهما انه لو كان دلالة التزام لكان هناك
انتقالان والمصدق انتقال واحد وثانيهما ما ذكره بعض من ان العموم لو كان مستفادا من نفي
الطبيعة لما صح الاستثناء الا على تقدير كونه منقطعا وذلك خروج الاصل في الاستثناء ان يكون
من جهة اللفظ وهو خلاف الاتصال واما في الثاني فبان غاية ما ذكر الدلالة على العموم وهو اعم من
الالتزام فلا يكون هنا دليلا على الوضع الا ان يقال الاصل ان يكون من جهة الوضع وفي الثالث
فيما تقدم اليه الاشارة قال الاسنوي هو وان لم يكن حقيقة في العموم الا انه لا يمنع ارادته منها
يريده المتكلم منه لم يكن توحيدا وان اراد كان توحيدا وليس من مقتضيات اللفظ بل من قرينة حال
المتكلم وعلى هذا يكون الحكم فيما اذا قال ما في الدار بل قال رجل وقول اهل الادب انه للعموم امكن حمله على
عموم الصلاحية دون الوجوب انتهى وفيه نظر واما في الرابع فبان صحة الاستثناء لا يدل على كون

اللفظ موضوعا للعموم لان الاستثناء اخراج ما لولاه لصح دخوله لا وجب قال في الغنية بين زيد
ان لعبيد الف جماعة من العلماء واضرب فرقة من الفقهاء يحسن ان يستثنى كل واحد من العلماء و
الفقهاء فلولا كان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه لوجب ان يكون قوله
فرقة جماعة مستغرقا لجميع العلماء والفقهاء وليس هذا قول احد فان قيل يجب يجب على ما قلتموه
في الاستثناء صحة دخوله في النكرات قلنا نحن نجيز خلاف استثناء المعرفة من النكرات كقوله
الق جماعة الا زيدا واضرب رجالا الا عمرا ونجوز استثناء النكرة من النكرة اذا خصصتها او وصفتها
كقولك جاءني قوم الا رجلا ظريفا او من بني هاشم ولا نجوز بغير وصف والتخصيص لعدم الفائدة
وهذا ذكره ابن السراج في كتاب الاصول انتهى ولا يتوقف لو كان ذلك كافيا لجاز الاستثناء من المفرد
المنكر نحو جاءني رجل الا زيدا لصلاحيته دخوله فيه لانا نقول بالمنع منها لان المفرد المنكر لا يكون
الا معينا في الواقع ضرورة كونه جائيا وان لم يكن معينا عند المخاطب والمعين لا يصح الاستثناء
منه اجماعا ويدل على ذلك ايضا جواز الاستثناء من الاعداد مع انها ليست للعموم وتحقيق ان اللفظ
ان الاستثناء يشترط فيه وجوب دخول المستثنى في المستثنى منه لولاه وقد حكى عن اهل اللغة انهم
قالوا انه اخراج جزء من الكل والاستثناء من الاعداد ثم منعه البصريون كما حكاه عنهم ابن عصفور
في شرح المقرب وغيره على ما حكى قال الا ان يكون العدد مما يستعمل في المبالغة كالالف والسبعين
فيجوز وكذا منع من جواز الاستثناء على طريق الاتصال من جموع القلة قال الرازي لانه لا يجوز
الاستثناء من اي عدد شاء من جموع القلة مثلا لا يجوز اكلت رغفا الا الف رغيف ويجوز
الاستثناء من العموم اي عدد شاء وعلى تقدير الجواز في المقامين لا يقدح لوجود الشرط المزبور
وقولنا ان الاستثناء من دلائل الحقيقة فيما اذا لم يكن هناك عهد او جمع ولتفصيل الكلام هنا محل
اخر واما في الخامس فبالمنع منه لوجود المخالف وقد تقدم اليه الاشارة نعم ينبغي شذوذه
فلا باس حمل المصنف على ما ذكره من افادة المفروض العموم وصفا للشهرة العظيمة المعتضدة
بان الاصل في التبادر ان يكون باعتبار الوضع وبغيره مما تقدم اليه الاشارة وما سياتي اليه
الاشارة واما افادة العموم في الجملة فمما لا ريب فيه ولا شبهة بل صرح به والنزاع في انه بالالتزام
او غيره فقليل الفائدة وينبغي التنبيه على امور الاول قال في التمهيد النكرة في سياق النفي للعموم
سواء باشرها النافي نحو ما احد قائما الا باشر عاملها نحو ما قام احد وسواء كان النافي ما ام لم
لن ام ليس ام غيرها انتهى وهو جيد الثاني قال في التمهيد ايضا ان كانت النكرة صادقة على

القليل والكثير كشيء او ملازمة للنفي نحو احد وكذا صيغة بد نحو مالي عنه بد كما نقله العلائي في شرح
التنقيح او داخلا عليها من نحو ما جاءني من رجل او واقعة بعد لا العاملة عمل ان وهي لا التي لنفي
الجنس فواضح كونها للعموم وقد صرح به مع وضوحه النحاة والاصوليون انتهى وما ذكره من وضوح
كون ذلك للعموم جيد وقد صرح به الاسنوي ايضا وما عدا ذلك نحو ما في الدار رجل ولا رجل
بنصب الخبر ففيه مذهبان للنحاة اصحهما وهو مقتضى اطلاق الاصوليين انها للعموم ايضا وهو
مذهب سيبويه وممن نقله عنه ابو حيان في الكلام على حروف الجر ونقله عن الاصوليين امام
الحرمين في البرهان في الكلام على معاني الحروف لكنها ظاهرة في العموم لا نص فيه قال الجويني
لهذا نص فيه قال العلي جواز مخالفته فيقول ما فيها رجل بل رجلان كما عدل عن الظاهر فتقول جاء الرجل
الا زيدا وذهب المبرد الى انها ليست للعموم وتبعه عليه الجرجاني في اول شرح الايضاح والزمخشري في
تفسير قوله نعم ما لكم من اله غيره وقوله تعالى ما ياتيهم من اية وما ذهب اليه المبرد ضعيف وان حكى عن
النحاة بل المعتمد هو القول بافادة العموم ثم نعم يستثنى مما ذكرناه سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل
عدد زوجا فان هذا ليس من باب عموم السلب اي ليس حكما بالسلب على كل فرد وان لم يكن في العدد
زوج بل المقصود به ابطال قول من قال ان كل عدد زوج فابطل السامع ما ادعاه من العموم انتهى
وهو جيد وقد صرح به الاسنوي ايضا وقد تفطن لذلك السهروردي صاحب التلويحات
انتهى وقد تحقق مما ذكر امور منها ان قوله لا رجل في الدار بنصب الاسم نص في الاستغراق وقد صرح
به بعض الائمة في مواضع من كتابه ومنعها في بعضها لتضمنه من الاستغراق فيه قال فلا يجوز لا رجل في
الدار بالفتح بل رجلان ومنها ان قوله ما جاءني من رجل نص في الاستغراق ايضا وقد صرح به بعض
الائمة ايضا في مواضع قال فلا يجوز ما جاءني من رجل بل رجلان وقال ايضا ومن هذه وان كانت
زائدة كما حكم به النحاة لكنها مفيدة لنص الاستغراق اصلها من الابتدائية لما اريد استغراق
الجنس ابتداء منه وبالجانب المتناهي وهو الاحد دون الجانب الاعلى الذي لا يتناهى لكونها
غير محدود كانه قيل ما جاءني هذا الجنس من واحد الى ما لا يتناهى ومنها ان قوله لا رجل في الدار
بالرفع يفيد النفي حكمه ذلك وقد صرح به بعض الائمة ايضا فقال النكرة في سياق النفي تفيد الموجب
للعموم على الظاهر سواء كانت مع لا او ليس او غيرها من حروف النفي او النهي او الاستفهام
الثالث هل الفعل المنفي نحو خبر الموجب للعموم على الظاهر لا تضرب ولم يضرب وما ضرب والنهي نحو لا

لا تضرب نكرة في سياق النفي فيلزم افادة العموم اولا بل هو خارج عن محل البحث ويظهر من العضدي
الاول وله وجوه منها ان التبادر مما ذكر العموم كما في الاسم المنفي ومنها ما ادعاه من اتفاق النحاة
على ان الفعل نكرة وفيه نظر فان بعض الائمة منع من كون الجملة الفعلية نكرة محتجا بانها كالتعريف
من خواص الاسم ومن عوارض الذات ومنها ما تمسك به على ما ادعاه من انه نكرة فقال ولذا توصف
بها النكرة دون المعرفة واجاب عنه بعض الائمة بان ذلك لما اسبقها من حيث يصح تاويلها بها كما
تقول في قام رجل ذهب ابوه قام رجل ذاهب ابوه ومنها ما تمسك به بعض على انه نكرة من انه
والحكم من النكرات لان الحكم يبنى على انه يجب ان يكون مجهولا عند السامع والا لغى الكلام وكان
كقولك السماء فوقنا واجاب عنه بعض الائمة بان النكرة في اصطلاحهم ليس كون الشيء مجهولا عند
السامع بل كون الذات غير مشار بها الى الخارج قال سلمنا ان كون الشيء مجهولا نكرة لكن نقول ان
النكرة ليس نفس الخبر والصفة بل المجهول انتساب ما تضمنه الخبر والصفة الى المحكوم عليه فان المجهول
في جاءني زيد العالم وزيد هو العالم انتساب العلم الى زيد ولو وجب تنكيرها لم يجز جاءني زيد العالم
وانا زيد وجواب انه مقطوع به فكيف يجوز الحكم بتنكيرها بحيث اذا وقعت في سياق النفي افادة
العموم انتهى والمعتمد عندي خروج الفعل وشبهه في العموم وان كان الحكم بانه باعتبار ان النكرة في
سياق النفي يفيد العموم وبانه باعتبار الوضع محل اشكال **مفتاح** اعلم ان الخطاب اذا اختص بطائفة
لغة فلا يعم غيرها مطلقا ولو تحقق حكمه فيه وفاقا للاكثر كما في ... خلافا للمحكي عن الكرخي وابي عبد الله
عبد الله البصري فحكما بالشمول له اذ لفظ الخطاب غير محله لنا ان الاصل وجوب حمل اللفظ على
معناه الحقيقي وحمله على المجاز لا يكون الا بدليل وحيث ثبوت الحكم في غير محل الخطاب لما ذكره لا يقتضي
ثبوت الحكم في غير محل الخطاب مفتقر الى دليل ولا دليل سوى هذا الخطاب والا لنقل فيلزم ان يكون
شاملا له لانا نقول الحمل على المجاز مفتقر الى دليل وليس والا لنقل فان قلتم لعله اكتفى عنه بالاجماع
قلنا يجب عليكم ... **مفتاح** اعلم ان اللفظ العام اذا كان مختصا بالذكور كالرجل فلا يتناول
النساء وكذا العكس اتفاقا كما في المنية وشرح المختصر للعضدي وغيرهما وان كان شاملا لهما وضعا
ولا يظهر علامة تانيث ولا تذكير نحو من الناس فانه يعم وان كان مما يفرق في اطلاقه بين المذكر
والمؤنث بالعلامة نحو المسلمين والمسلمات فان اطلق ما فيه علامة التانيث نحو اكرم المسلمات فلا
يعم المذكور اجماعا كما في النهاية والمبادي وشرحها لفخر الاسلام والمنية وغاية البادي وان اطلق
مجردا عنها نحو اكرم المسلمين وافعلوا واتقوا فاختلفوا في شموله للاناث من غير قرينة على اقوال

الاول

الاول انه لا يشمل وهو للعلامة في النهاية والمبادي وفخر الاسلام في شرحه والسيد عميد الدين
والمنية والشهيد الثاني في التمهيد وصاحب غاية البادي والحاجبي والعضدي والطوسي
والاسنوي والآمدي في الاحكام والمحكي عن الشافعي والشافعية والاشاعرة والجمع الكثير من
الحنفية والمعتزلة وفي غاية البادي وشرح المختصر للعضدي وغيرهما انه مذهب الاكثر الثاني
انه يشمل والتخصص بالذكور وهو للشيخ والمحكي عن ابي داود والحنابلة قال الشيخ وهو الظاهر من
مذهب اهل اللغة ويظهر من المعارج التوقف للاولين وجوه منها انه قد ثبت بالاجماع
كما حكاه العضدي وصاحب كشف الرموز ان هذه الصيغ جمع المذكر ويثبت باتفاق اهل
العربية كما حكاه العلامة فيما حكي عنه ان الجمع تكرير الواحد وتضعيفه وهو للتذكير قطعا اتفاقا
كما حكاه التفتازاني والاسنوي في الكلام والعلامة فيما حكي عنه فيكون للمذكر مثله كذلك والا لزم
الخلف وهو باطل ومنها ان هذه الصيغ اما ان يكون موضوعة للمذكر خاصة كما ادعى العضدي
الاتفاق عليه او للاناث كذلك والا لزم الخلف وهو باطل ومنها ان هذه الصيغ اما ان يكون
للذكور خاصة كما ادعى او لمجموعهما او لكل واحد منهما بالاشتراك اللفظي او للقدر المشترك بينهما
او لمجموعهما وللمذكر خاصة اخرى او لا يكون لشيء مما ذكر والاخير باطل اتفاقا كما حكاه ما نسب
الشارح اليه وكذا الثالث اذ لو كانت له لما صح اطلاقه على المذكر خاصة حقيقة وهو باطل اتفاقا
كما حكاه السيد المشار اليه وكذا الرابع باطل اذ لو كانت مشتركا لفظا بينهما لصح اطلاقها على
الاناث خاصة عند قيام القرينة على ارادتهن واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه من
المعلوم ان المشترك اللفظي يصح اطلاقه على كل من معنييه حقيقة وايضا لو كانت مشتركة لفظا
لتوقف عند اطلاقها في ارادة المذكر او الاناث لانه من لوازم الاشتراك الا على القول بالحمل
على معانيه عند الاطلاق والمعلوم خلاف ذلك بل يفهم المذكر خاصة وهو دليل كونها حقيقة فيهم
لا غير وعنه ومن عدم جواز اطلاقه على الاناث خاصة وعدم التوقف في ارادتهن وارادة
المذكر وعدم كون الاشتراك اللفظي موافقا للاصل يتضح وجه بطلان الخامس والسادس و
يزيد الخامس تضعيفا عدم صحة تقسيم نحو الضاربين الى المذكر والاناث بان يقال الضاربون
على قسمين ذكور واناث اذ لو كانت مشتركة معنى لصح ذلك ولانه من خواصه ومنها انها لو
كانت شاملة للمذكر والاناث على طريق العموم لصح استثناء بعض الاناث منها بان يقال
امن الجاهلين الا زينب ولصح ان يقال ام من الجاهلين كلهم من الرجال والنساء ومن المعلوم

فساد ذلك ومنها قوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم وقل للمؤمنات يغضضن
من ابصارهن ويحفظن فروجهن وقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات ولو كان
لفظ المسلمين والمؤمنين شاملا للمؤمنات والمسلمات لما حسن ذكرهما ثانيا بالعطف المقتضي
للتغاير فان الاختصار في كلام الفصيح احسن فليس ذلك الا لعدم الشمول اعترض العلامة بان
ذلك من باب عطف الخاص على العام وهو جائز اذ التضمن والفائدة هنا التنصيص على النساء
لئلا يتوهم خروجهن نظير التاكيد كما في عطف جبرئيل وميكائيل على الملائكة والصلوة الوسطى
على الصلوة وفيه نظر لان فائدة التاسيس اولى من فائدة التاكيد الا ان يقوم ما يقتضي التاكيد
كما في عطف جبرئيل والصلوة الوسطى لانه الافادة بطريق التنصيص بعد الظهور تاسيس لا تاكيد
لانا نقول ليس في هذا الا تقوية مدلول الاول لدفع توهم الغير وعدم الشمول وهو معنى التاكيد
كما صرح به التفتازاني نعم قد يقال ان مثل هذا العطف تاكيدا لانه ليس لمجرد التقوية الاول بل لفائدة
اخرى من تخصيص او تنبيه على زيادة فضيلة او نحو ذلك وفيه انه لا فائدة بعد وضوح كون
المال الى التاكيد ثم انا سلمنا انه ليس بتاكيد لكنه قريب منه في الغاية فلا تعارض ما ذكرناه
ايضا فتم ومنها ما روي عن ام سلمة انها قالت يا رسول الله صلعم ان النساء قلن ما نرى الله ذكر الا
الرجال فانزل الله تعالى ان المسلمين والمسلمات فان نفيهن مطلقا مع كونهن من ذوات فصاحة مع
تقريره صلعم على ذلك وانزال الله تعالى عقيب ذلك ان المسلمين والمسلمات اوضح شاهد على المطلوب وروي
عنه صلعم ايضا انه قال ويل للذين لا يمسون فروجهم للمصلين فقالت له عائشة هذا للرجال
فلولا خروجهن من الجمع لما احتيج السؤال ولا التقرير وبالجملة فهاتان الروايتان ظاهرة الدلالة
على المطلوب ولكن لضعفهما سندا لا يمكن التعويل عليهما في المقام الا انهما صالحتان للتاييد ومنها
ان نحو قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة من صيغ الخطاب المبحوث عنها ولا بد فيه من جماعة يكونون
مخاطبين حتى يصح الخطاب ولم يظهر ان فيهم الاناث لجواز ان يكون الجمع ذكورا فيجري به كيف
يمكن الحكم بشمول نحو الخطاب لهن بعد العلم الا ان يكون مذهب الخصم ان نحو هذا الخطاب
موضوع لمخاطبة الذكور والاناث معا فاذا تحقق علم بكونهن مخاطبات ولكن المقطوع به ان
الخصم لا يقول بهذه المقالة فتم وللاخرين وجوه منها تنصيص اهل اللغة على صحة تغليب التذكير
بارادة الاناث لو اجتمعا ولو كان الذكر واحدا والاناث متعددة وقد وقع كثيرا منها قوله
تعالى ادخلوا الباب سجدا اذ المراد والله اعلم بنو اسرائيل رجالهم ونساؤهم ومنها قوله تعالى

اهبطوا

اهبطوا بعضكم الاية اذ المراد ادم ع وابليس لعنه الله وفيه نظر فان الصحة لا تستلزم
كونه الاصل في مقام الشك وكم من صحيح هو مخالف للاصل لان الاصل في الاطلاق
الحقيقة مع انه هنا لو بني على الحقيقة لزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة
الى المجاز اذ لا نزاع في ان تلك الصيغ حقائق في الذكور فلو كانت لهم وللاناث لزم
ذلك ولو سلمنا الاشتراك ولكنه مجمل فلا يحكم بتعلق الحكم المستفاد من هذا الخطاب
بالاناث بمجرد اطلاقه بل انما يقتصر على تعلقه بالرجال لانه مقطوع به على جميع التقادير
ومنها انه قد ورد اكثر اوامر الشرع بخطاب الذكور مع انعقاد الاجماع على مشاركة
النساء لهم في احكام تلك الاوامر فلولا دخولهن في خطابهم لما صحت المشاركة في
تلك الاحكام وفيه نظر اما اولا فلانه قد ورد سائر الشرع بخطابهم مع انعقاد الاجماع
على عدمها كالامر بالجهاد والجمعة واما ثانيا فلان مجرد المشاركة في الحكم لا يقتضي الاتحاد
والمشاركة في دليله لا عقلا ولا شرعا ولا عادة ولا عرفا ولان الغالب المشاركة في الخطاب
فيجب الحاق المشكوك فيه به لانا نقول لا نم ذلك سلمنا لكن غايته صيرورة التغليب مجازا
راجحا يساوي احتماله احتمال الحقيقة وهو غير مجد الا على القول بتقديم المجاز الراجح
على الحقيقة المرجوحة وهو خلاف التحقيق وما عليه المعظم ومنها انه لو اوصى لرجال و
نساء بمبلغ ثم قال اوصيت لهم بكذا دخلت النساء بغير قرينة فيكون حقيقة في الرجال
والنساء ظاهرا فيهما وفيه نظر واضح والمسئلة لا تخ من شوب الاشكال ولكن المعتمد هو
القول الاول وعليه فهل الاصل مشاركة النساء في الحكم المستفاد من خطاب الذكور و
مشاركة الذكور في الحكم المستفاد من خطاب الاناث فيه اشكال من اصالة عدم الاشتراك
وعليها اعتمد بعض المتاخرين ومن غلبة الاشتراك في الاحكام الشرعية والنبوي المرسل حكمي
على الواحد حكمي على الجماعة وتقدينا فيهما في الاول المنع من حجية الاستقراء في الاحكام الشرعية
وفيه نظر وفي الثاني بضعف الرواية سندا وقصورها دلالة كما اشار اليه جدي قائلا
ان المراد لعل الجماعة التي يكون من صنفه لانه لم يقل على جميع الامة بل قال على الجماعة وهي
لفظ مقابل للواحد والفرق بينهما واضح ثم قال على انه لو كان المراد الجميع لزم خروج ما لا
يحصى كثرة هذا مع ان في السند ما لا يخفى مفتاح اختلف الاصوليون في افادة اسم
الجنس المعرف باللام نحو البيع والرجل العموم وضعا على قولين الاول انه لا يفيده للفرد

وهو المحقق والشهيد الثاني وحكاه في نية عن ابي هاشم وجماعة من المحققين وفي شرح
الوافية عزاه الى اكثر البيانيين والاصوليين وفي التمهيد المفرد المعرف باللام لا يفيد
العموم عند جماعة من الاصوليين والمعروف من مذهب البيانيين ونقله الامدي
عن الاكثرين ونقله الفخر الرازي عن الفقهاء والمبرد ثم اختاره هو مختصر وكلامه
وهو الاظهر الثاني انه يفيده وضعا وانه موضوع له وهو للشيخ في العدة والفاضل البهائي
في زبدة والمحكي عن البيضاوي والحاجبي وابي علي الجبائي والمبرد والشافعي وجماعة من
الفقهاء للاولين وجوه منها ما تمسك به في المعالج وغيره من انه لو دل على الاستغراق لجاز كل
الجميع وذلك باطل لا تقول رايت الناس كلهم ولا جاءني الكريم اجمعون ومنها ما
تمسك به في المعالج وغيره من انه لو استغرق لصح الاستثناء منه مطردا والتالي باطل اما الملازمة
فظاهرة واما بطلان اللازم فلانك لا تقول جاءني الرجل الا الطوال ولا رايت الا النحاة
لا يق قد تمسك الشيخ على العموم بحسن الاستثناء في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين
امنوا لانا نقول هذا مجاز كما صرح به في نية مجيبا بعدم الاطراد ثم قال ولعله لان الخبر لما لزم
جميع افراد النوع الا المؤمن جاز الاستثناء ومنها ما تمسك به في نية من انه لو كان للعموم لجاز
وصفه بالجمع والتالي بط لانه لا يق جاءني الفقير العلماء الفضلاء ولا جاءني الرجل العاقلون
قال وقولهم اهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض مجاز لعدم الاطراد ولانه لو كان
حقيقة لكان الدينار الاصفر مجازا كما ان الدنانير الصفر لما كان حقيقة كان الدنانير الاصفر
خطاء او مجازا انتهى لا يق عدم جواز التوصيف والتاكيد بالجمع لعدم تطابق الصيغ وهو شرط
لهما كما اشار اليه بعض لانا نقول هذا مدفوع بما اشار اليه السيد عميد الدين من ان التاكيد
والصفة يتبعان معنى الجمع لا اللفظ ولهذا لو سمي رجل بالعلماء لم يجز ان يقال جاءني العلماء
الفضلاء بل الفاضل ولو سمينا جملة من الناس بالعالم قيل جاء العالمون الفاضلون ولم
يجز ان يقال جاء العالم الفاضل ومنها ما ذكره السيد عميد الدين من انه لو كان للعموم لما
جاز ان يق اكلت الخبز وشربت الماء والتالي بط فكذا المقدم والملازمة ظاهرة لا يق
هذا بط لما اشار اليه السيد المشار اليه من ان الملازمة ممنوعة لان التجوز لعلاقة شايع مع
تحقق قرينة دالة عليه كما في هذا القول فان عدم تمكن القائل من اكل جميع خبز العالم وشرب
جميع مياه البحار والانهار والعيون معلوم لكل احد وما قال وذلك قرينة تمنع من فهم ارادة العموم

لانا نقول

لانا نقول هذا مردود بما ذكره والدي العلامة دام ظله العالي فانه قال بعد الاشارة اليه
وهو كما ترى بعد ثبوت العلاقة وهو في المقام محل تامل اذ لا ريب ان مثل هذا التخصيص
صحته محل التشاجر بين الاصوليين حيث انه تخصيص للعموم الى اقل مما يقرب من معنى
العموم ومحققوهم ذهبوا الى العدم واشترطوا في صحته من بقاء كثرة تقرب من مدلوله و
استندوا في ذلك الى العرف المتعين لمثل هذا والى عدم وجود العلاقة اذ ليست في المقام
الا المشابهة دون الكلية والجزئية كما توهم فعلى هذا لو كان المقام من العام المخصص بما ذكره
من القرينة العادية لكانت مستهجنة وفاسدة من جهة العرف فصحته بل وشيوعه بينهم و
في محاوراتهم فاذا عدم امثالهم يكشف عن افادته العموم كما لا يخفى على انه على القول بجواز
التخصيص الى هذا الحد بما يكون صحته على سبيل الوفاق كاشفة عن عدم افادته العموم اذ على
تقدير الافادة لا بد وان يكون صحته خلافية بل ويكون المشهور عدمها الا ان يكون دفاعية
فاذا الوفاق في الصحة يكشف عن افادته العموم فتد انتهى ومنها انه لو كان للعموم لصح تكذيب
من قال اكلت الخبز اذا اكل رغيفا وكان هناك ارغفة والتالي بط فالمقدم مثله والملازمة
ظاهرة ومنها انه لو كان للعموم لما جاز الحكم بامتثال من اتى بفرد من افراد المياه اذا قيل له ائتني
بالماء والتالي بط فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة ومنها ما ذكره في نية وغيره والمعالم من عدم
تبادر العموم الى الفهم لو قال اكلت الخبز وشربت الماء ومنها ان مدخول اللام قبل حرف التعريف
اسم الماهية والاصل بقاؤه بعد الدخول وهو ينافي الدلالة على العموم كما لا يخفى لا يق ح ينتفي
فائدة التعريف وقد اشار اليه ابن الحاجب فيما حكي عنه فانه قال في الرد على المحصول في حكمه
بان التعريف للماهية لا للعموم والذي يضعف مذهبه انها لو كانت لتعريف الماهية لم يكن
بين المعرفة والنكرة فرق لان النكرة تدل على الماهية ولذا صيغة كفرس وحجر فاذا قلت
الفرس والحجر لم يقصد العهد واردت نفس الماهية فقد عينت ما عناه الواضع واضعت
الالف واللام فثبت ان المراد بها العموم كما قاله المبرد لانا نقول اولا ان هذا الوهم لا يصح كون
اللام لتعريف الجنس كما اشار اليه بعض وبطلان التالي ظ لوقوع ذلك كثيرا ومنها قوله
الرجل خير من المراة وثانيا انا نمنع من عدم الفائدة ح لان اسم الجنس النكرة يدل على الماهية
بدون اعتبار تعينها في الذهن والمعرفة تدل على الماهية بعد تعينها وحضورها في الذهن
كما قيل وللاخرين ايضا وجوه منها صحة الاستثناء في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين

استوا وفيه نظر لما عرفت ومنها قولهم اهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض وفيه نظر
ومنها ما اشار اليه الحاجبي والفاضل البهائي من ان العلماء لم يزالوا يستدلون بمثل السارق
والسارقة على ثبوت الحد في كل من اتصف بالوصف وفيه نظر لانا نمنع ظهور المفرد المعرف باللام
في العموم وارادته منه في كثير من المقامات وانما نمنع الوضع ولذلك لا يدل عليه لانا نفهم
فهم ارادة العموم مما ذكروه كما يمكن ان يكون باعتبار الوضع كذلك يمكن ان يكون بغيره كما
اشار اليه العضدي فقال وقد يقال في مثال السارق والسارقة انه فهم العموم لترتب
الحكم على الوصف المشعر بالعلية او بانه علم بتمهيد قاعدة كما ورد ما اعز فعلم العموم للارشاد
واما القول لدعم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة واما لئلا ينتقض المناط وهو الغاء الخصوصية استحق
اصالة كعدم ذلك باعتبار الوضع ممنوع ومنها ما اشار اليه في النهاية من ان الناس بين قائلين
قائل يقول بان المعرف باللام يفيد العموم سواء كان مفردا او جمعا وقائل ينكر ذلك سواء
كان مفردا او جمعا فلا يمكن التفصيل بين المفرد والجمع وقد ثبت ان الجمع للعموم فيكون المفرد
كذلك وفيه نظر لوجود القول بالفصل وهو المعظم ومنها ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر
بالعلية فاذا قيل اكرم العالم فهم ان السبب في الاكرام وصف العلم وهو عام فيجب عموم الحكم
في كل من يتحقق فيه الوصف والا لزم وجود العلة بدون المع وفيه نظر من وجوه عديدة والمسئلة
لا تخ عن اشكال ولكن القول الاول هو المعتمد تحقيقي التنبيه على امرين الاول اعلم ان المفرد
المعرف باللام وان لم يكن موضوعا للعموم الاستغراقي ولكنه قد يفيده كما في قوله احل البيع
وحرم الزنا وقد يفيد العموم البدلي كما في قوله ائتني بالرجل وسيأتي تحقيق هذا في بحث المطلق
انشاء الله تعالى الثاني اعلم انه حكي عن بعض الاصوليين القول بان ال الداخلة على المفرد مشتركة بين
الجنس والاستغراق والعهد وهو قول ضعيف بل التحقيق انها موضوعة للاشارة الى الجنس
لتبادره عند الاطلاق فيجب حمله عليه مهما امكن لانتفع واما على القول بالاشتراك فيجب التوقف
والرجوع الى ما يقتضيه الاصول العملية ويظهر من الشهيد الثاني وصاحب الوافية ان الاصل
وجوب الحمل على العهد حيثما يحتمل كما في قوله نعم فعصى فرعون الرسول وعزاه الثاني الى الاكثر
واحتج عليه الاول باصالة براءة الذمة عن الزائد وبان تقدم المعهود قرينة على العهد وفي
كلتا الحجتين نظر اما الاول فلان اصالة البراءة لا تقتضي الحمل على العهد والحكم بان المتكلم قصد
العهد لان امثال هذه الاصول لا دخل لها بدلالة الالفاظ ولعله اراد بالحمل العمل مسامحة ولكن

هذا ايضا

هذا ايضا عن متجه لعدم جريان الاصل المذكور في جميع الصور بل يجب في بعضها التمسك
بقاعدة الاحتياط كما لا يخفى واما الثاني فلمنع من كون مجرد تقدم ما يصلح للعهد قرينة على
العهد تنبيه مفتاح نفي المساواة بين الرجلين والشيئين او الاشياء بقوله لا يستوي او لا يستويان
هل يفيد العموم ويكون موضوعا له فيكون قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون
لاصالة عدم اشتراك المؤمن والفاسق في الاحكام او لا يفيد ذلك ويكون غايته نفي المساواة
من جهة ما وفي الجملة فيكون مجملا اختلف الاصوليون في ذلك على قولين الاول انه لا يفيد ذلك
وهو للمحقق في المعارج والمحكي عن العلامة وابي حنيفة والرازي الثاني انه يفيده وهو للآمدي و
الحاجبي والعضدي وحكاه العلامة والسيد عميد الدين عن اكثر فقهاء الشافعية والآمدي عن
اصحابه القائلين بالعموم للاولين وجوه منها ان الاستواء في الاثبات يفيد اثبات الاستواء
من كل جهة اما المقدمة الاولى فلوجوه الاول انه لو لم يكن مفيدا لاثبات الاستواء من كل وجه لكان
مجملا لعدم الدلالة على جهة خاصة بعينها والتالي باطل لان الاصل عدم الاجمال فالمقدم مثله الثاني انه
لو لم يفد ذلك لكان مفاده اثبات المساواة في الجملة لزم ان لا يستقيم الاخبار بين شيئين لان
المساواة بوجه ما لا يختص بهما بل كل شيئين كذلك اذ ما من شيئين الا ويستويان في صدق الشيئية وفي
سلب ما عداهما عنهما وان لم يختص وكان عموما لكل شيئين معلوما لم يكن كلاما مفيدا فائدة جديدة
وكان كقولنا السماء فوقنا والارض تحتنا الثالث انه لو لم يفد ذلك للزم ان يصدق على المتناقضين
انهما متساويان وهو باطل الرابع انه لو لم يفد ذلك للزم ان لا يصدق نفي الاستواء مطلقا ويكون كذبا
دائما لما تقدم وهو باطل واما المقدمة الثانية فلما ذكره جماعة من ان نقيض الايجاب الكلي السلب الجزئي
مضافا الى الاتفاق على ذلك وقد اعتمد على هذا الوجه المحقق في المعارج ومنها ان نفي الاستواء يستعمل
تارة ويراد به نفي الاستواء من جهة خاصة واخرى ويراد به نفيه من جميع الوجوه فيجب ان يكون
حقيقة في القدر المشترك واللفظ الدال على القدر المشترك لا يدل على شيء من افراده بشيء من الدلالات
فلا يكون اللفظ المذكور دالا على العموم ومنها ان نفي الاستواء تارة يفيد بجهة خاصة واخرى
بجميع الجهات فيجب ان يكون حقيقة في القدر المشترك لاصالة عدم التاكيد والتجوز والاشتراك
فلا يكون ظاهرا في العموم لما تقدم ومنها ان نفي المساواة قابل للقسمة الى الامرين المشار اليهما فالا
ان يكون حقيقة في القدر المشترك فلا يكون ظاهرا في العموم لما تقدم ومنها انه لا يصح سلب نفي
الاستواء عن نفي الاستواء من جهة فلا يقال لم ينف الاستواء وعدم صحة السلب دليل الحقيقة فلا

يكون ظاهرا في نفي الاستواء من كل جهة ومنها ان نفي الاستواء لو كان موضوعا للنفي من كل
جهة لكان من اللفظ الموضوع لشيء لم يصح استعماله فيه عقلا على وجه الصدق اذ ما من شيئين
الا بينهما مساواة من جهة كما تقدم اليه الاشارة والثاني باطل لامتناع صدور مثل هذا الوضع فاللفظ
سلمنا امكان صدوره من الواضع ولكن يلزم ان يكون اطلاقه دائما مجازا وهو خلاف الاصل كما
اشار اليه بعض ومنها ما اشار اليه العضدي فقال قالوا المساواة مطلقا اي في الجملة اعم من المساواة وجه
خاص وهو المساواة من كل وجه فلا يدل عليه لان الاعم لا اشعار له بالاخص بوجه من الوجوه فلا يلزم
من نفيه نفيه ومنها انه اذا قيل لا يستوي زيد وعمرو صح ان يقال اردت انهما لا يستويان من كل وجه
او من بعض الوجوه وللاخرين ايضا وجوه منها ما تمسك به العضدي تبعا للحاجبي من ان المفروض
نكرة في سياق النفي لان الجملة نكرة باتفاق النحاة ولذلك يوصف بها النكرة دون المعرفة فوجب
التعميم كغيره من النكرات وليس هذا قياسا في اللغة بل استدلالا فيها بالاستقراء وفيه نظر لان كون
الفعل نكرة ممنوع ولو سلم فاطلاق ما دل على ان النكرة تفيد العموم لا يعم شموله لمثل هذه والاستقراء
غير معلوم ثبوته لان هذا النوع من النكرة يغاير غيره من النكرات مغايرة تامة ومعها لا يجوز
الالحاق فتدبر هذا وقال العلامة في النهاية ان نفي الاستواء وان كان نكرة الا انه متعلق اذا كان جزئيا
لم يعم النفي بل عموم نفي الاستواء من ذلك الوجه فان قولنا لم يضرب زيدا يقتضي عمومه لا عموم المضاف
اليه انتهى وفيه نظر ومنها ما اشار اليه الامدي فقال الحجة لاصحابنا انه اذا قال القائل لا مساواة
بين زيد وعمرو فالنفي داخل على مسمى المساواة فلو وجدت المساواة من وجه لما كان مسمى المساواة
منتفيا وهو خلاف مقتضى اللفظ انتهى لا يقال هذا انما على تقدير اثبات كون المساواة لا يفيد العموم
ولكنه باطل لما تقدم من الحجة على كونه مفيدا له فيلزم ان يكون نفي المساواة غير مفيد له لانا نقول لا نم
كون اثبات المساواة يفيد العموم لعدم انتهاض ما استدلوا به عليه من الوجوه المتقدم اليها الاشارة
لا ينتهض ومثل تلك الوجوه يمكن الاستدلال على كون نفي المساواة للعموم ومن الظاهر انه لا يجوز القول بان
نفي المساواة واثباتها للعموم معا لان الظاهر ان كل من قال بافادة احدهما لم يقل بافادة الاخر اياه فلا بد
ان يرفع اليد اما عن الوجوه المذكورة ومن مثلها التي يمكن الاستدلال بها على اثبات دلالة نفي
المساواة على العموم فالوجوه المذكورة معارضة بمثلها وحيث لا ترجيح يجب التوقف ومعه لا يجوز
الاستدلال بتلك الوجوه على افادة اثبات المساواة العموم وقد اشار الى هذا الامدي والعضدي و
منها ان اكثر الافعال المنفية نحو لا اكل وما رايت انما يفيد العموم فيجب الحكم بان هذا الفعل كذلك الحاقا

للفرد

للفرد المشكوك فيه بالاعم الاغلب لا يقال يعارض هذه الوجوه المتقدمة الدالة على كون نفي المساواة
غير دال على العموم لانا نقول الوجوه المزبورة كلها مدفوعة فلا يصلح للمعارضة اما الاول فلانا
على كون الاثبات مفيدا للعموم واما الثاني فلانه انما يصار اليه لو لم يقم دليل اقوى على خلافه واما
معه فلا ومحل البحث من هذا القبيل اذ ما دل على ان نفي المساواة موضوع للقدر المشترك كما لا يخفى
يرجح للعموم اقوى منه جدا فلا يصار الى ذلك مبنيا على انه يمكن التمسك بمثل هذا الوجه على كون اثبات
المساواة موضوعا للقدر المشترك كما لا يخفى فيرجح نحو ما قلنا في دفع الوجوه التي استدل بها على
ان اثبات المساواة للعموم فانها معارضة بمثلها ولا ترجيح فيجب التوقف ثم ان الوجه المزبور على
تقدير تسليمه غايته اثبات الوضع للقدر المشترك لا نفي دلالة نفي الاستواء على العموم فيجوز
ان يدعى دلالته على العموم مع كونه موضوعا للقدر المشترك فان اللفظ الموضوع له قد يكون
ظاهرا عند اطلاقه في بعض الافراد كلفظ النقد الغالب في الرايج عند الاطلاق مع كونه موضوعا
للقدر المشترك بينه وبين غيره فالتحقيق ان كان محل البحث في لا يستوي مجرد دلالته على العموم
فالوجه المزبور لا يجوز التمسك به في دفعها وان كان وضعه للعموم كما يستفاد من كلام الجماعة
فيجوز التمسك به في دفعه لكن يجاب عنه بما تقدم اليه الاشارة فتدبر واما الثالث فلما تقدم
اليه الاشارة واما الرابع فللمنع منه ومضافا الى انه يرد عليه بعض ما اوردناه على الوجه الثاني فتدبر
واما الخامس فلما تقدم اليه الاشارة واما السادس فللمنع من بطلان التالي وانما يمتنع ذلك لو كان
الموضوع لفظا مفردا واما اذا كان مركبا فلا والا لكان قولنا لم يوجد مطلق اصلا فلم يوجد واحدا
نحو ذلك من الالفاظ الغير الموضوعة وهو باطل قطعا ثالثا لو تم لزم في الحقيقة اذ وجب الحمل على المجاز لكون
الحقيقي يمتنع الوجه المخرج اللفظ عن وضعه اشياء ثم انما يمتنع الملازمة لو لم تثبت لو اريد ان
نفي الاستواء يفيد العموم من كل جهة وهو ممنوع لجواز ان يراد نفيه من الجهة التي يمكن نفيها عقلا وعرفا
كما اشار اليه العضدي ثانيا هو من قبيل ما يخصصه العقل نحو الله خالق كل شيء اي خالق كل شيء
يخلق هذا ثم لو سلمنا الملازمة فنقول بمثل هذا الوجه يمكن الاستدلال على كون اثبات المساواة
لا يفيد العموم فيرد ما تقدم اليه الاشارة واما السابع فلما اشار اليه العضدي فقال في مقام
دفعه والجواب ما ذكرتم من عدم اشعار الاعم بالاخص انما هو في طرف الاثبات كما في طرف النفي
فان نفي الاعم يستلزم نفي الاخص ولولا ذلك لجاز مثله في كل فلا يعم نفي ابدا ويقال في لا رجل الا هل
اعم من الرجل بصفة العموم فلا يشعر به وهو خلاف ما ثبت بالدليل واما الثامن فلان حسن

الاستفهام لا يختص بالمجملات بل يتحقق في الالفاظ الظاهرة نعم لا يتحقق في الالفاظ الصريحة و
من الظاهر ان لفظ لا يستوي على تقدير افادته العموم ليس من الالفاظ الصريحة فلا يمنع حسن
الاستفهام المشار اليه عن كونه مفيدا للعموم هذا ويمكن الاستدلال بمثل الوجه المذكور على عدم افادة
يستوي العموم فيرد ما تقدم لا يقال حسن الاستفهام وان كان اعم الا ان الاصل اختصاصه بالمجملات
لغلبته فيها لانا نقول لا نم ذلك اذ كما ان الغالب تحققها في المجملات كذلك الغالب عدم الاجمال
فتعارض الامران والانصاف ان المسئلة في غاية الاشكال بل لا يبعد ترجيح القول بنفيه الا انه لا ينفي
الاستواء على العموم ويدل عليه اثبات المساواة على العموم ولهذا اذا قيل زيد وعمرو يستويان في العلم
والشجاعة مثلا كان المفاد انهما يتساويان في جميع مراتب العلم او الشجاعة لا يزيد احدهما على
الاخر واذا قيل لا يستويان في العلم الشجاعة كان المفاد انهما ليسا متساويين في جميع مراتب العلم
الصفتين وانهما ثابتتان لاحدهما دون الاخر وايضا اذا قيل يستويان في العلم جاز تفسيره بانهما
لا يختلفان فيه ولا تفاوت بينهما كما اشار اليه السيد عميد الدين وقد يقال ان ما ذكر يختص
بما اذا ذكر متعلق المساواة نفيا واثباتا واما اذا لم يذكر فلا بل يكون العموم ظاهرا من نفي المساواة
وفيه نظر لو قيل بان المساواة في الاثبات والنفي لا يفيد العموم وضعا بل يفيد باعتبار العرف
وقاعدة ان حذف المتعلق يفيد العموم لم يكن بعيدا وربما يشير اليه كلام بعض الاصوليين قال
العلامة في يه بعد نقل ادلة القولين والتحقيق ان نقول المساواة من الامور الاضافية لا يعقل
الاضافة الى غيرها كما يمكن اضافتها الى بعض الصفات يمكن اضافتها الى الجميع فان كان العرف
يقتضي بان الاطلاق عائد الى الجميع فقيل لا يوجب العموم والا وجب والوجوه التي نقلت من
الطرفين لا يخلو من دخل وخدشة والمسئلة الاقرب البناء على العرف القول في التخصيص مفتاح لا
اشكال ولا شبهة في عدم جواز تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد ان قلنا بانه ليس بحجة مطلقا كما
اشار اليه في الذريعة والعدة واما اذا قلنا انه حجة كما هو التحقيق وعليه المعظم فهل يجوز تخصيص
ذلك به اولا اختلف الاصوليون من الخاصة والعامة فيه على اقوال الاول انه يجوز تخصيصه به
مطلقا وهو للعلامة في يه والمبادي والسيد عميد الدين وصاحب غاية البادي في شرح المبادي وسبط
الشهيد الثاني في المعالم والسيد الاستاد ووالدي العلامة والرازي في المحصول والحاجبي في المختصر
والعضدي في شرحه والبيضاوي في المنهاج والاسنوي والعبري في شرحه وحكاه صاحب غاية
البادي والرازي والعبري عن الشافعي وابي حنيفة ومالك وفي يه والاحكام والمختصر وشرحه انه
مذهب الفقهاء الاربعة وفي العدة هو مذهب اكثر الفقهاء والمتكلمين وهو الظاهر من الشافعي و

في تخصيص الكتاب بخبر الواحد

اصحابه

اصحابه وعن ابي الحسين وغيره الثاني انه يجوز تخصيصه به ان كان قد خص قبل ذلك بدليل
مقطوع متصلا كان او منفصلا والا فلا وهو المحكي في جملة من الكتب عن عيسى بن ابان الرابع انه
يجوز تخصيصه به ان كان قد خص بدليل منفصل قطعيا كان او ظنيا وان خص بدليل متصل او
لم يخص لم يجز وهو المحكي في جملة من الكتب عن ابي الحسين البصري وتوقف في المسئلة القاضي ابو بكر
على ما حكاه جماعة للقول الاول وجوه منها ما ادعاه في يه وغاية البادي وتعليقة المعالم للمدقق
الشيرواني والاحكام والمختصر وشرحه للعضدي من ان الصحابة اجمعوا على تخصيص كثير من عمومات
القران باخبار الاحاد وقد ذكرها وفي المحصول جمهور الاصحاب قالوا اجمعت الصحابة على
تخصيص عموم القران بخبر الواحد وفي يه اجمع على ذلك الصحابة ومن بعدهم وفي التعليقة
المذكورة هو عمل الصحابة في التابعين في سواء مستكثرة فلا يخلو الواقعة من عموم من العمومات
القرانية او خصوص من ذلك اصحابنا شهد به الاستقراء انتهى وفيه نظر لانا لا نم اتفاق الصحابة
على تخصيص الايات المزبورة بتلك الاخبار غاية ما نعلم اتفاقهم على تخصيص تلك الايات واما
انه من جهة تلك الاخبار فلا اذ لعل مستندهم في التخصيص امر يفيد العلم دون تلك الاخبار وقد
صرح بهذا الايراد في المعارج والمنية والمحصول لا يقال الاصل عدم وجود شيء اخر يصلح لان يكون
مستندا فانه امر حادث قد شك في وجوده وقد تقرر ان الحادث اذا شك في وجوده كان اللازم
دفعه بالاصل ومع هذا فانا نقطع بانه لو كان موجودا لوقع التنبيه عليه وقد اشار الى ما ذكر في
لانا نقول هذا باطل لانا نعلم بوجود شيء يحتمل ان يكون مخصصا في زمان الصحابة فكما ان الاصل
عدم استنادهم الى غير تلك الاخبار كذلك الاصل عدم استنادهم اليها ومع هذا فيبعد عادة اخفاء
المخصص لتلك الايات في هاتيك الاخبار كيف والحال ان هذه الاخبار لا يفيد الظن و تخصيص
تلك العمومات معلوم ومن الظاهر ان الظن لا يكون مستندا للقطع نعم سلمنا انه مستندهم مخصص
في تلك الاخبار ولكن نقول لعلها كانت متواترة عندهم او محفوفة بالقرائن المفيدة للقطع وان
كانت احادا لا يفيد القطع عندنا وقد اشار اليه في الهداية العدة والمنية كما عن الفاضل البهائي
قائلا ان كثيرا من الاخبار في الصدر السابق كانت متواترة فكيف علموا انهم خصصوا الاية
بخبر الواحد انتهى لا يقال ينتقض هذا بان احدهما اصالة عدم تواترها واحتفافها بالقرائن
المفيدة للقطع وقد اشار اليه في يه والاحكام وثانيهما ان ذلك بعيد كما صرح به في يه وغاية
البادي قال الاول لعدم حكايته عن الصحابة وقال الثاني والجواز لو صح بانه لتعذر اثبات كثير

انه لا يجوز تخصيصه به مطلقا وهو للعدة وحكاه في المعالم والنهاية والمنية عن السيد وفي المحصول والمنهاج وغيرها عن قوم الثالث

من الأدلة الشرعية لأنا نقول الوجهان المذكوران ضعيفان أما الأول فلأن الأصل كما يقتضي
عدم ثبوت حجية خبر الواحد في تخصيص عموم القرآن عندهم ولعل هذا أول الأول يستلزم
تخصيص العمومات المانعة عن العمل بالأخبار والمخالفة للكتاب كما لا يخفى ويستلزم أيضا القول
بما طرحوه من أخبار الآحاد الخاصة في مقابلة عمومات الكتاب بوجوه أمر أوجب ذلك الجمع ذلك
على خلاف الأصل ولا يلزم شيء منهما على الثاني كما لا يخفى وأما الثاني فالمنع ولا يرى الإجماع الذي
قد ادعاه جماعة من المحققين وصرحوا أن الاتفاق قد وقع على التخصيص بخبر الواحد لا بأخبار
مخصوصة حتى يشك في تواترها واحتفافها بالقرائن المفيدة للقطع وقد أشار إلى هذا في
نهاية الأحكام والمختصر وشرحه فقالوا في مقام دفع الإيراد المتقدم إنا فرضنا إجماعهم على التخصيص
بأخبار الآحاد انتهى فيجب قبول ذلك بناء على حجية الإجماع المنقول بخبر الواحد لأنا نقول لا نم
حجية الإجماع المنقول بخبر الواحد في هذه المسألة لأنها أول الدعوى إذ دعوى حجية الإجماع
الواقعة المخبر بتخصيص عام الكتاب بخبر الواحد كما لا يخفى وهذا هو محل البحث في المسألة الأولى
فكيف يكون ذلك حجة لك في هذه المسألة ثم ومع هذا يمكن أن الاعتماد على الإجماعات التي
ينقلها العامة مشكل بل الظاهر عدمه لأنهم يطلقون اسم الإجماع على غير ما يريده الشيعة منه كما لا يخفى
فلم يبق إلا ادعاء في نهاية الباري وفي حجية أيضا تأمل وإذ قلنا بحجية الإجماع المنقول بخبر
الواحد حتى في هذه المسألة لاحتمال إرادتهما من الإجماع الذي ادعياه غير ما يريده ويكون
الغرض في الاحتجاج به إلزام العامة به ثم سلمنا تحقق اتفاق الصحابة على ذلك ولكن يمنع
من حجية لأن الاتفاق إنما يكون حجة حيث يكون المعصوم عم من جملة المجمعين ومن الظاهر أنه لا يجوز
أن يكون المعصوم داخلا في جملة المجمعين إذ هو لا يعمل بخبر الواحد لتخصيص عام الكتاب ولا يعول
في الأحكام الشرعية على الأمارات الظنية بل يعرف الأحكام بالوحي الإلهي وتنصيص النبي صلع إلا
أن يقال اتفاق من عداه على ذلك وعدم منعه إياهم عن ذلك دليل على رضاه فيكون ثابتا
وهذا طريق آخر في باب الإجماع اشتهر نسبته إلى الشيخ ولكن فيه كلام ولو سلم فالتعويل عليه
هنا مشكل ثم سلمنا حجية ولكن في نحو إثبات هذا القول والحكم بجواز تخصيص عام الكتاب
بخبر الواحد مطلقا مشكل كما أشار إليه الباغنوي فإن لا هذا إنما ينهض على القاضي حيث يتوقف
في جوازه مطلقا وأما نهوضه على ابن أبان يتوقف على أن الآية لم تخص من قبل بقاطع وعلى الكرخي
يتوقف على أن العام فيه لم يخصص قبل بمنفصل والمراد بمنفصل والمتصل المستقل وغيره ا

انتهى منه

عدم تواترها وعدم احتفافها بالقرائن القطعية منه

انتهى هذا وقد أجاب الشيخ في العدة والمحقق في المعارج من هذه الحجة بالمعارضة فقالا
إن المعلوم من حال الصحابة أنهم ردوا أخبارا كثيرة تأمل عموم القرآن واتفقت تخصيصه نحو
ما روي عن عمر وغيره أنهم ردوا خبر فاطمة بنت قيس أنه لا نفقة لها ولا سكنى وقالوا لا ندع
كتاب ربنا لقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت وهذا تصريح بأنه لا يجوز تخصيص العموم
بخبر الواحد وربما لا أقوى فقال وليس لهم أن يقولوا إنما ردوا الخبر إذا كان يخالف القرآن
لا أنه يخصصه وما يخص العموم به لا يقتضي ترك القرآن بل يقتضي القول به فدل ذلك على سقوط
ما ذكروه وذلك أن سقوط نفقة المبتوتة لفاطمة خاصة تخصيص القرآن لا عموم القرآن
النفقة لها ولغيرها ومع ذلك ردوا خبرها وسماه عمر مع ذلك أنه مخالف للقرآن من حيث
كان منافيا لعموم الكتاب فإذا قالوا إنما فعلوا لأنهم علموا أن حكم فاطمة وغيرها من النساء
حكم واحد كان ذلك عندهم معلوما ولو قبلوا خبرها لأدى عندهم إلى دفع القرآن فلذلك
ردوه قيل لهم هذا محض الدعوى ومن أين علموا أن حكم فاطمة حكم غيرها على واحد لا
لعموم القرآن ولذلك صرح بهذا التعليل عمر ولو كان معلوما بغير عموم القرآن لكان لقول
قد علمنا أن حكمك في هذا الباب حكم غيرك من النساء ولا احتاج إلا أن يقول لا ندع كتاب
ربنا آه وذلك يسقط هذا السؤال انتهى وفيه نظر المنع من حجية هذه المعارضة لأن طرح
الأخبار المذكورة لعله لعدم اشتمالها على الشرائط المعتبرة في حجية خبر الواحد ومن الظاهر
أن كل من يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد لا يدعي جوازه بكل خبر وبطريق الإيجاب
الكلي بل يدعي جوازه في الجملة وبطريق الإيجاب الجزئي فلا تعارض بين ما فعلوه من تخصيص
عموم الكتاب ببعض أخبار الآحاد في بعض المقامات وما فعلوه من طرح بعض أخبار الآحاد
في مقابلة عام الكتاب اللهم إلا أن يدعى أن ما طرحوه من الأخبار كان جامعا لجميع
حجية خبر الواحد فيتجه ح المعارضة ولكن ذلك غير معلوم نعم قد يقال إن تعليل الطرح
بأنا لا ندري أصدقت آه ظاهر في أن خبر الواحد لا يصلح للتخصيص عام الكتاب مطلقا فعلى هذا لا
يمكن دعوى الاتفاق على تخصيص الكتاب بخبر الواحد إلا أن يقال هذا التعليل ليس من جميع
الصحابة وهو منه لا يدل على اختياره على عدم جواز التخصيص وفيه نظر وبالجملة اتفاق
الصحابة على تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد غير معلوم فلا ينهض الحجة المذكورة لإثباته
نعم لو ادعى اتفاق أصحابنا القائلين بخبر الواحد على ذلك لم يكن لأنهم ادعوا في كتبهم الفقهية

مستفيض عليه وما وجدت الى الان احدا منهم يطرح بسبب مخالفته لعام الكتاب مع كثرة
الاخبار المخالفة لعام الكتاب والشيخ والمحقق وان انكر تخصيص الكتاب بخبر الواحد في
الاصول ولكنهما سارا اليه في الفقه تشهد بذلك كتبهم وقد نبه على ما ذكرناه السيد الاستاد
فقال العمدة في حجية خبر الواحد عمل الاصحاب واجماعهم على ذلك وهو حاصل في الاخبار
المخصصة لعموم الكتاب فلا وجه لنفيها انتهى ومما ذكر يظهر وجه المناقشة في منع الشيخ
للعدة من اتفاق الطائفة على تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد فتدبر ومنها ما تمسك به في
والنهاية والمعالم والمحصول والمنهاج وشرحه للعبري من ان عام الكتاب وخبر الواحد دليلان
تعارضا وخبر الواحد اخص ومتى كان كذلك وجب العمل بالخبر مطلقا وبالعام فيما عدا صورة
التخصيص اما الاولى فلما ذكره في المحصول فقال اما قلنا انهما دليلان فلانا نتكلم على تقدير
وبيانه ان محل البحث خبر الواحد الذي يكون حجة في نفسه وجامعا لشرائط الحجية لا مطلق
خبر الواحد واما الثاني فلانه المفروض واما الثالث فلما ذكره في النهاية من انه لولا ذلك
لزم اما بطلان الدليلين او اعمالهما او اعمال احدهما مطلقا واهمال الاخر كذلك والكل محال اما الاول
فلما فيه من ابطال الدليل الخالي عن المعارض وذلك من وجهين احدهما ان الخاص من حيث انه
العام لا معارض له لعدم تناول دليل الخاص اياه وثانيهما ان ابطالهما معا مستلزم لابطال
كل منهما فيبقى الاخر غير معارض واما الثاني فلاستلزامه التناقض في صورة مدلولهما واما
الثالث فلاستلزامه ابطال الدليل الخالي عن المعارض ان كان المعمول به الخاص والمعنى العام
او تقديم المرجوح على الراجح ان كان العكس لان دلالة الخاص على مدلوله ابلغ من دلالة العام
انتهى لا يقال لا نم كون خبر الواحد دليلا عند معارضته لعام الكتاب وثبوت كونه دليلا في الجملة
لا يستلزم ان يكون دليلا مطلقا وقد صرح بهذا في المعارج والعدة فانهما قالا لا نم ان خبر الواحد
دليل على الاطلاق لان الدلالة على العمل به الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة فاذا
وجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به وصرح بذلك ايضا في الذريعة لانا نقول هذا
باطل لان الاجماع على تقديم الخطاب الدليل على حجية خبر الواحد من الاجماع ونحوه وهو باطل بل الحق
عندي ان عمدة الدليل على حجية خبر الواحد ما تقرر عندي وفاقا لجماعة من اصالة حجية الظن
وعلى هذا فلا شك في كون خبر الواحد المعارض لعام الكتاب دليلا كما ان الاخذ عام الكتاب
دليل وحيث تعارض الدليلان المفيدان للظن وجب الرجوع الى المرجحات واعظمها واعلاها

على الاصل

على الاصل المذكور ما افاد الظن الاقوى بالواقع وعليه يجب ترجيح الخبر اذ لا شك ولا شبهة في ان
الظن بالحكم الواقعي الحاصل منه اقوى من الظن الحاصل من عام الكتاب به لا يقال يلزم على هذا
الحكم بجواز نسخ الكتاب بخبر الواحد والحكم بتخصيصه بالقياس اذا حصل الظن الاقوى منهما
وهو باطل لانا نقول لولا الدليل المعتبر على منع الامرين لكنا نقول بهما وحيث لم يقم دليل معتبر على
عدم جواز تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد وجب الرجوع الى الاصل المذكور وبالجملة لا شك
ولا شبهة في ان الظن الواجب الحكم بتخصيص عام الكتاب بخبر الواحد الجامع شرائط الحجية على القول
باصالة حجية الظن كما هو التحقيق نعم يلزم على مذهب من صار الى لزوم الظنون المخصوصة والاسباب
الشرعية مع حجية خبر الواحد في هذا المقام والاخذ بعام الكتاب لعدم قيام دليل معتبر على حجية
الا دليل في خصوص الفرض وثبوت حجية عام الكتاب مطلقا ولعل بناء الجماعة المتقدمة اليهم الاشارة
على هذا ولكن هذا المذهب خلاف التحقيق ومع ذلك فنقول لا نم ثبوت حجية عام الكتاب
مطلقا ولو عارضه الخبر الجامع لشرائط الحجية واي دليل عليها والاجماع على حجية عام الكتاب كالاجماع
على حجية خبر الواحد لا يفيد العموم وعلى هذا لا يجوز العمل لعام الكتاب في مورد معارضته لخبر
الواحد ويجب العمل به في غير هذا المورد ويفيدها ما يفيد تخصيصه بخبر الواحد كما لا يخفى ثم لو
سلمنا قيام دليل يفيد بعمومه حجية عام الكتاب حتى في صورة معارضته بخبر الواحد فنقول خبر الواحد
مما قام الدليل المعتبر على حجيته مطلقا ولو في صورة معارضته لعام الكتاب وهو اطلاق مفهوم قوله
تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الذي تمسك به جماعة على حجية خبر الواحد فانه شامل لخبر الواحد
الذي عارضه عام الكتاب بل مقتضاه ترجيح الخبر على عام الكتاب لا يقال يفيد بعموم الكتاب بالمفهوم
المذكور ليس باولى من تخصيص المفهوم بغير الخبر المعارض للكتاب تحقيق المطلب ان في الكتاب عامين احدهما
عموم المفهوم المذكور والاخر عموم الكتاب الذي عارضه خبر الواحد لا يمكن العمل بظاهرهما قطعا
فيجب ارتكاب التخصيص في احدهما ولا ترجيح لاحدهما على الاخر لانا نقول لا نم عدم الترجيح فان
شهرة القول بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ترجح ابقاء عموم المفهوم المذكور وصرف التخصيص
الى معارضه لا يقال هذه الشهرة لا تفيد سوى الظن بالترجيح ولا دليل على حجية هذا الظن لانا نقول
الذي يستفاد من كلام القوم وتقتضيه التحقيق ان الاصل حجية الظن بالمفيد للترجيح مطلقا وان
قلنا بان الاصل عدم حجية الظن في غير مقام تعارض الادلة فتبعد ويؤيد ذلك امور الاول ان

ان المفهوم عرفا تخصيص عام الكتاب وابقاء عموم المفهوم على الاقوى اذ لو قال السيد لعبده فوق
ابن عجيبة واعمل بمرة ثم قال السيد لذلك العبد اكرم كل عام وقال بن المنصوص على عجيبة قوله مراد
والذى من ذلك الكلام اكرام علماء بنى تميم كان اللازم عند ارباب اللسان تخصيص عموم قول السيد
اكرم العلماء لظهوره لا عموم قوله قول ابن عجيبة وان كان كلاهما منه ومتعب وحمل الشرى ذلك انه لم يبق
لعقل السيد اكرم العلماء لظهوره معناه الحقيقى بعد ملاحظة قول الابن الظاهر الدالة فى معناه
الحقيقى فيكون قول الابن خاليا عن المعارض فتم الثانى انه لو خصصنا عموم المفهوم يلزم اخراج
كثير من افراد العام ولا كذلك لو خصصنا معارضة عام لمبرطلك المنا بتوان قلت ان خصصنا للمفهوم
يلزم صرف التوجيه الى خطاب واحد واية واحدة لو خصصنا معارضة يلزم ارتكاب التخصيص
فى ايات كثيرة وخطابات متعددة والاول اولى قلت هذا حسن لو لم يستلزم تخصيص المفهوم اخراج
افراد من العموم زيادة على ما يخرج من الايات الكثيرة لو خصصنا بها والا مع استلزام ذلك فلا بد
من الفا الاستلزام فانه يتفق غالبا ورود اخبار كثيرة يقتضى تخصيص امر واحد فتم الثالث انه
لو خصصنا عموم المفهوم يلزم تنزيل اطلاق المفهوم على فرد نادر ولا كذلك لو وجها العكس وفيه نظر
وبالجملة الشريفة دالة على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ان سلمنا دلالتها على اصل حجية خبر
الواحد كما يظهر من جماعة والا فلا يصح التعويل عليها فى محل البحث ومنها انه يجوز اثبات المراد
من عمومها بما يخبر اجلاء الرواة وعظماء العدول والثقات كزرارة ومحمد بن مسلم وصفوان بن يحيى
بطريق اولى وقد اشار الى هذا فى الذريعة ومنها انه لا شك ولا شبهة فى انه لا يجب فى الحكم بتخصيص
عام الكتاب وجود قرينة قطعية بل يكتفى فيه بالقرينة الظنية ولذا يحكم بتخصيصه بالخبر المتواتر لفظا
اذا كان اقوى دلالة من عام الكتاب فاذا فرض حصول الظن الاقوى من هذا المخصص من خبر الواحد
الجامع لشرائط الحجية كان التخصيص به اولى ومنها انه لو لم يخصص عام الكتاب بخبر الواحد لا ندفع
به ظاهره لبطل القول بحجية خبر الواحد اذ لا شيء من خبر الواحد المخالف للاصل اولا ما وضع خاص
الكتاب والتالى بط للادلة القاطعة الدالة على حجية خبر الواحد فى الجملة وقد نبه على هذه الحجة السيد
الاستاد فقال لو لم يجز تخصيص الكتاب باخبار الاحاد لزم سقوط حجيتها بالكلية اذ ما من خبر
يتضمن امرا مخالفا للاصل الا وفى مقابلة شيء من عمومات الكتاب واكثر ما دل على اصل الاباحة
كقوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا وقد اثبت الاصحاب فى كتاب المطاعم محرمات كثيرة لا مستند لها

سوى اخبار الاحاد وما فى معناها من الادلة الظنية وكذا فى سائر كتب الفقه وابوابه انه لو لم
يعمل بخبر الواحد ووجب الاقتصار على اصالة البراءة وظاهر الكتاب والاجماع ودليل العقل لزم
الخروج من الدين والتالى بط فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة فتم ومنها ما حكاه الشيخ فى العدة عن
بعض فقال وفى الناس من قال ان العموم يثبت اجتهادا فجاز الانتقال عنه بخبر يوجب عليه الظن
واجاب هو عنه فقال وهذا القول بط لان الدليل على القول بالعموم دليل يوجب العموم وليس من
باب الاجتهاد فى شيء وقد دللنا على ذلك فكيف يجوز ان يعول عليه بغلبة الظن ومنها ما اشار
اليه فى العدة واجاب عنه فقال فان قالوا اليس خبر الواحد قد قبل فيما يقتضى العقل خلافه فهلا
المنكران يجوز قبوله فيما يقتضى عموم القرآن خلافه قيل لهم هذا انما يمكن ان يستدل على من اتى تخصيص
العموم به عقلا فيقال له اذا جاز الانتقال عما يقتضى العقل خلافه بخبر الواحد جاز ان ينتقل عما
يقتضيه العموم بمثل ذلك فاما من اجاز ذلك عقلا وانما امتنع عنه لفقد الدلالة عليه فهذا السؤال
ساقط عنه وانما ينبغى ان يتشاغل بان هيهنا دليلا يدل على جواز تخصيص العموم به وهو نفس المسئلة
التى اختلفنا فيها على ان مثل هذا يمكن ان يقال فى جواز النسخ به لان الانتقال عن موجب العقل
من حظر الى اباحة او اباحة الى حظر فى معنى النسخ واذ لم يتم نسخا فينبغى ان يكون على موجب ذلك
النسخ بخبر الواحد وهذا لا يقوله احد ولا جواب عن ذلك الا ما ذكرناه من ان ذلك دليل على
جوازه لا على وجوبه بل وجوبه يحتاج الى دليل مغرد للقول الثانى وجوه ايضا منها ما حكاه فى
المعارج والنهاية والمنية والمحصول والمختصر وشرحه للعضدى ونهاية السؤال وشرح المنهاج للعبرى
عن جميع القائلين بعدم جواز تخصيص عام القرآن بخبر الواحد من ان العام قطعى وخبر الواحد ظنى
والظنى لا يصلح لمعارضة القطعى بل يجب ترجيح القطعى وقد حكى عليه الاتفاق فى المنية وقد تمسك
بهذه الحجة فى العدة ايضا واجيب عنها بوجوه الاول ما اشار اليه فى النهاية وغاية البادى وحكاه
فى المعارج عن جماعة من ان ذلك منقوض بالبراءة الاصلية فانها قطعية مع انه يجوز تخصيصها
بخبر الواحد وقد يقال هذا انما يجدى لو ادعى الخصم امتناع ذلك عقلا واما اذا ادعى ان الاصل فى ذلك
فلا يجوز ان يقال ان تخصيص البراءة الاصلية بخبر الواحد خرج بالدليل ولا دليل على خروج محل البحث
فينبغى فيه رجا عنا الاصل على انا نقول الفرق بين اصالة البراءة وعام الكتاب واضح فان عام
الكتاب يدل على ثبوت الحكم لجميع الجزئيات فاذا خصص بخبر الواحد وجب الغاء هذه الدلالة وحمل
اللفظ على غير حقيقته ولا كذلك اصل البراءة فانه انما يتمسك به حيث لم يقم دليل على ثبوت التكليف فاذا

ادلة القول الثانى

فرضنا كون خبر الواحد دليلا لم يكن اصل البراءة معارضا له ولم يكن ذلك الخبر موجبا لرفع ظاهر
لالغاء دلالة معتبرة وبالجملة خبر الواحد على تقدير حجيته لا يعارض اصل البراءة ابدا ولكن يعارض
عام الكتاب فالنقض المذكور ليس بوجيه ومع هذا فاصالة قطعي الحجية لا قطع الصدور وعام
الكتاب قطعي الحجية وقطع الصدور فهو اقوى من اصالة البراءة فهذا وجه آخر للفرق الدافع للنقض
ثم الثاني ما اشار اليه في المعالم وشرح المختصر للعضدي من ان التخصيص دفع في الدلالة لا رفع
الدلالة في بعض الموارد فلم يترك القطع بالظني بل هو ترك الظني بالظني وعبر عنه بعبارة اخرى وهي
العام قطعي المتن لا الدلالة والخبر الخاص بالعكس فكان لكل قوة فوجب الجمع بينهما وقد وقع الجواب المذكور
بالتقريب الثاني في النهاية وغاية البادي والزبدة والمحصول والمنهاج وشرح حبيب العبري ومنها ما
اجيب به بعد تمريض الثاني والتعادل الجمع كالمعالم والزبدة وشرح المختصر ومنها ما لم يوجب ذلك
وهو ما اذكره لا يقال لا نم كون عام الكتاب ظني الدلالة بل هو قطعي الدلالة بناء على القاعدة
العقلية من امتناع المخاطبة بما له ظاهر وهو يريد منه خلاف ظاهره لانا نقول هذا بين بل هو ظني
الدلالة لاحتمال التخصيص احتمالا قويا كما صرح به الاسنوي والعبري والآمدي لشيوع طرو التخصيص
عليه اشتهر ما من عام الا وقد خص ولو جعلناه من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة
منعنا كون عام الكتاب مفيدا للظن بالعموم بل كان من المجملات ومع ذلك يعمل بخبر الواحد سيما عن
المعارض فيجب العمل به بلا اشكال ويلزم هذا ايضا على تقدير القول بعدم وضع للعموم لغة بل كان موضوعا
للخصوص وكذا على القول باشتراك اللفظ بين العموم والخصوص كما لا يخفى وكذا على القول بالتوقف
في وضع لفظ العموم وقد جعل جدي الصالح في شرح الزبدة والفاضل التوني في الوافية وجوه هذه
الاقوال منشأ لكون العام ظني الدلالة واما القاعدة العقلية فهي غير جارية هنا كما اشار اليه
في المعالم فقال في جملة كلام له لا نم ان الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم للمشافهين ولئن سلم فكونه
معلوما لنا حينئذ فهو قبح خطاب الحكيم بماله ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تعريف من ذلك الظ
سلمنا ولكن ذلك الظن مخصوص بهم ومن قبيل الشهادة لا يتعدى عنهم الى غيرهم الا بدليل لانا نقول احكام
الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت
حكمه في حق من تأخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وح فمن الجائز ان
يكون اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع علمناها با
لاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا بسائرها على الامارات المفيدة للظن القوى وخبر الواحد

من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم ويستوي حينئذ الظن المستفاد من ظاهر الكتاب
والحاصل من غيره بالنظر الى اناطة التكليف به لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها الينا
وقد تبين خلافه ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة في التكاليف المستفادة
من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الآتية المفيدة للظن بخلاف ذلك الظاهر مثله
بقي في اصالة البراءة لمن التفت اليها بخصوص ما ذكرنا اخيرا في ظاهر الكتاب انتهى ولايق لا نم كون خبر الواحد
قطع الدلالة ويترجح عام الكتاب بكونه قطع السند وقد اشار الى هذا في المنية وغاية المسؤول بحيث
باحتمال الخبر ارادة خلاف ظاهره كعام الكتاب وزاد الاول فقال فان قلت قد بينا فيما تقدم ان
الشارع لا يخاطب بما له ظاهر قطعا قلت لتعيين ارادة ظاهره موقوف على كونه صادرا عن
الشارع وهو ظني والموقوف على الظني لا يكون قطعيا لانا نقول ما ذكر انما يتجه على تقدير القول بان
جميع دلالة الالفاظ ظنية واما على تقدير المنع من ذلك وبانه يتحقق دلالة قطعية في الالفاظ فلا
اشكال في ان خبر واحد يكون دلالته قطعية لا يحتمل المجاز والنقل وغيرهما وعدم كون السند قطعيا
لا ينافي كون الدلالة قطعية لان المراد ان اللفظ لا يصلح الا لارادة معنى واحد وان كان يطلقه
لا بد ان يريده لا غير لانا نقول لو سلم هذا فالجواب يختص ببعض صور محل البحث ولا يكون جاريا في
جميعها فلا يجوز الاعتماد لانا نقول اذا تم الجواب في بعض الصور وجب الحكم بتخصيص عام الكتاب
بخبر الواحد فيه وجب ذلك مط ولو كان خبر الواحد ظني الدلالة اذ لا قائل بالفرق في المسئلة بين
الا ان هذا معارض بمثله وذلك لان الصورة التي يجري فيها ذلك وهي صورة كون خبر الواحد الخاص
ظني الدلالة يجب فيها الحكم بترجيح عام الكتاب لترجيحه بكونه قطعي السند فيجب مط لعدم القائل بالفصل
كما اعترف به لانا نقول الاحسن الاول اوضح من هذا الاعتضاد بالشهرة العظيمة القريبة من
الاجماع لان القائل بعدم جواز تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد على تقدير حجيته في غاية الشذوذ ومع
ذلك فهو معتضد بامور اخر لعدم الحاجة الى الاشارة ثم انا نقول ليس المراد بقطعية دلالة خبر الواحد الا
كونه اقوى دلالة من عام الكتاب وذلك مما لا شبهة فيه ولذا يجب الحكم بتخصيصه بذلك الخبر لو فرض
قطعية سنده وقد صرح بما ذكره الاسنوي وسراج الدين في شرحي المنهاج وعلى هذا يتجه ما ذكرناه
من الجواب كما لا يخفى ولا يتعلق الغاية مما يلزم من الجواب عدم ترجيح عام الكتاب لا تخصيصه بخبر الواحد كما
اشار اليه بعض لانا نقول ليس المقصود في الجواب سوى بطلان الحجة وقد حصل ومع هذا فقد
اجاب عن هذا الايراد الاسنوي والعبري وسراج الدين فقالوا ان دخلت القول بالتخصيص يقتضي

ترجيح الخاص على العام والتعادل ينافيه بل يجب التوقف وهو مذهب القاضي قلت لا منافاة
في التعادل بحسب الذات والترجيح بسبب خارج وهو كون الاصل في الدليل الاعمال فيرجح الخاص لئلا
يلزم الغاء ونبهنا فيما ذكروه بان مجرد الجمع بين الدليلين لا دليل عليه وان اشتهر بينهم وقد نبه
على ذلك جدي قدس سره في رسالته في الجمع بين الاخبار وقد اطال الكلام فاذن ينبغي الحكم بالتوقف
لا الحكم بالترجيح ولكن التحقيق ان الظن الحاصل بالحكم الشرعي الحاصل من خبر الواحد الخاص اقوى من الظن
الحاصل من عموم الكتاب بلا شبهة فيجب العمل به بناء على اصالة حجية الظن واما على القول بلزوم العمل
بالظنون المخصوصة فالتحقيق انه يجب التوقف لعدم معلومية حجية الظن الحاصل من عام الكتاب
والحاصل من خبر الواحد الخاص المخصوص ولكن هذا في معنى التخصيص كما تقدم اليه الاشارة ومع
هذا فقد يدعى قيام الادلة على حجية عام الكتاب بالخصوص وعلى حجية خبر الواحد المخصوص غاية
الامر انه حصل بينهما التعارض فيجب الترجيح ومن الظاهر ان وجه الترجيح مع خبر الواحد الخاص فيجب
الحكم بتخصيص العام به فالحكم به صحيح على كلا القولين فتدبر الثالث ما ذكروه في الذريعة والنهاية والمحصول
وغيرها من ان الدليل القطعي لما دل على وجوب العمل بخبر الواحد لم يكن العمل به مظنونا فان الله تعالى لو قال
مهما ظننتم صدق الراوي فاعملوا ان حكى ذلك ثم ظننت صدق الراوي صار ذلك العلم قطعيا فيكون
تخصيص الكتاب به تخصيص معلوم بمعلوم ومنها انه لو جاز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لجاز النسخ
به ايضا والثاني باطل اتفاقا فكذا المقدم بيان الملازمة ان النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص في
الازمان والتخصيص المطلق اعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد لكان العلة اولوية تخصيص العام
من الغاء وهو قائم في النسخ وضعف هذه الحجة في غاية الظهور وقد تصدى جملة من المحققين للجواب
عنها فاجابوا بوجوه الاول ما ذكره في النهاية والزبدة وحكاه في المحصول عن الاصوليين من ان العقل
ليس الى ذلك وانما الاجماع على عدم جواز النسخ به اوجب الفرق والتفصيل وبحثه في المحصول فقال
وهذا الجواب ضعيف لانا قد بينا ان الذي عرفنا انهم قبلوا خبر الواحد في التخصيص ضعيف واذا
ثبت ذلك فنقول ثبت بما ذكرنا ان القياس يقتضي انه لو قبل خبر الواحد في التخصيص لوجب قبوله
في النسخ وثبت بالاتفاق انهم ما قبلوه ايضا فوجه العمل بالدليل انتهى الثاني ما ذكره السيد فيما حكى
عنه والعلامة في النهاية وابن الشهيد الثاني في المعالم والرازي في المحصول ايضا وغيرهم في المنهاج
من ان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من تاثير الشيء في الضعيف تاثيره في القوي وذا دفعه العلامة
فقال فليتامل وسنبين بعض وجه الاهونية بان النسخ رفع والتخصيص دفع والدفع اهون من الرفع

واورد عليه

واورد عليه المدقق الشيرواني فقال ان سلم ان النسخ نوع من التخصيص في الازمان كما ادعى
المستدل فكونه اهون منه مشكل الا ان يقال انه اهون انواعه ويكفي احتمال ذلك المجيب
المانع ويحتمل كون المراد اشارة لما ذكره اهون انواعه اما هو لبعديته وكونه ابعد موجود
خلاف الظاهر واما ان التخصيص دفع والنسخ رفع والدفع اهون من الرفع بحصول شرط لا طائل تحته
انتفائه بما يمكن ان يقال ان دفع نفع هو النسخ من احداثه والحدوث ضعيف لاحتياجه الى المؤثر
اما الرفع فهو ابطال استدامة الشيء وبقائه والبقاء قوي لاستغنائه عن العلة وهو مع كونه مبنيا
على اصل فاسد هو الفرق بين الفناء والحدوث بالعجز والحاجة وتقتضي فساده في موضعه غير
المؤثر فيما نحن فيه لان دفع الثاني من البقاء كمنع الحادث من الحدوث وكثير الوقوع واذا كانا
متفاوتين والكلام في دلالة اللفظ المذكور الدليل على قوة دلالة العام على احدهما دون الاخر وان دل
على كون احدهما في نفسه ومنها للاضعف والاخر للاقوى فان قلت لما كان الثاني غير محتاج الى التأثير
كفى في بقاء عدم حدوث ما ينافيه ويمانعه وهو الاصل بخلاف الحادث فانه لولا الحادث الموجب
لكان منفيا لكان خلاف الاصل فرفع الباقي مخالف للاصل ويقلبه ومبنى النسخ التي ذكرتم فيها تخصيصا
كان العام بنى على عدم حدوث الحادث وهو مع افتقر قلت ربما كان الحكم المنسوخ خلاف الاصل من الجهة
التي ذكرتموها وربما كان العام حكما مخالفا للاصل فالتخصيص يخالف من هذه الجهة مع ان الترجيح
بهذا الاعتبار غير ثابت الاعتبار في الشرع والمطلوب في التوجيه ما ذكرنا من كونه اقل واشد بالنسبة الى
التخصيص الثالث ما ذكره جدي الصالح قدس سره فقال الجواب لانسلم التخصيص المراد هنا اعم من النسخ
ومنها ما اشار اليه في العدة فقال في مقام الاحتجاج على ما صار اليه من عدم جواز تخصيص عام الكتاب
بخبر الواحد ثم قال المهم الخلاف ان الخبر خبر الواحد لا يجوز قبوله فيما طريقه العلم ولا اعتقاد واذا ثبت
ذلك فخبر الواحد اذا خص العموم اقتضى شيئين احدهما العمل بتخصيصه وذلك من باب العمل والثاني
وجوب الاعتقاد في ظاهر العموم انه مخصوص وذلك لا يجوز لا لاقدام على ما لا يؤمن كونه جهلا فان قالوا
انا نامن كونه جهلا بما قام الدليل على جواز قبوله فيما خص العموم فقد مضى الكلام على ذلك وبينا ان ذلك
محض الدعوى ودفع الاقتراح انتهى وضعف هذه الحجة ظاهر بعد ما بيناه فيما تقدم ومنها ان خبر
الواحد الذي يعارض عام الكتاب يصدق عليه انه يخالف الكتاب وغير موافق له فيجب طرحه لعموم
الكثرة الدالة على طرح ما خالف الكتاب وما لم يوافق منها خبر السكوني عن ابي عبد الله قال قال رسول الله
ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه ومنها

خبر ايوب بن راشد عن ابي عبد الله ع قال ما لم يوافق من الحديث القران فهو زخرف و
منها صحيحة ايوب بن الحر قال سمعت ابا عبد الله ع يقول كل شيء مردود الى الكتاب والسنة
وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف ومنها صحيحة هشام ابن الحكم عن ابي عبد الله ع
قال خطب النبي ص فقال ايها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فانا قلته وما جاءكم
يخالف كتاب الله فلم اقله ومنها خبر عبد الرحمن ابن ابي عبد الله المروي عن رسالة سعيد بن
عبد الله الراوندي التي الفها في احوال احاديث اصحابنا واثبات صحتها قال قال الصادق ع
اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف
كتاب الله فردوه فان لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة فما وافق اخبارهم
فذروه وما خالف اخبارهم فخذوه ومنها خبر جميل بن دراج عن ابي عبد الله ع قال الوقوف
عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكات ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب
الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه ومنها خبر جابر عن ابي جعفر ع في حديث قال انظروا امرنا
وما جاءكم عنا فان وجدتموه للقران موافقا فخذوا به وان لم تجدوه موافقا فردوه وان
اشتبه الامر فقفوا عنده وردوه الينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا ويؤيد ما ذكر جملة من
الاخبار ومنها خبر سدير قال قال ابو عبد الله ع لا تصدق علينا الا ما وافق كتاب الله وسنة
نبيه ومنها خبر الحسن بن الجهم قال اذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله واحاديثنا
فان اشبههما فهو حق وان لم يشبههما فهو باطل ومنها مرسلة ابن ابي عمير عن بعض اصحابه قال سمعت ابا
عبد الله ع يقول من خالف كتاب الله وسنة محمد ص فقد كفر ومنها خبر ابن ابي يعفور قال سألت
ابا عبد الله ع عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومن لا نثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم
له شاهدا من كتاب الله او من قول رسول الله ص والا فالذي جاءكم به اولى ومنها مرسلة
عبد الله بن بكير عن رجل عن ابي جعفر ع قال اذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهدا او
شاهدين من كتاب الله فخذوا به والا فقفوا عنده ثم ردوه الينا حتى يتبين لكم وقد احتج بعض
الحجة في العدة قائلا قد ورد عنهم بالاخلاف خبر من قولهم اذا جاءكم عنا حديث فاعرضوه على
كتاب الله فان وافق كتاب الله فخذوه وان خالفه فردوه او فاضربوا على الحائط على حسب
اختلاف الالفاظ فيه وذلك صريح بالمنع من العمل بما يخالف القران انتهى وفي هذه الحجة نظر
لان الصغرى وهي ان خبر الواحد الذي ينافي عموم الكتاب يصدق عليه انه مخالف للكتاب

وغير موافق

وغير موافق له ممنوعة لان معنى كون الشيء مخالفا للكتاب وغير موافق له والمتبادر منه
دلالته على ما علم خلافه من الكتاب فاذا علم ان المراد من الكتاب حرمة فعل مثلا ودل غيره
على وجه القطع على انه واجب كان مخالفا للكتاب قطعا ولا يصدق المخالفة حقيقة بمجرد كون
دلالته لان الشيء مخالفة لدلالة الكتاب الناشية من جهة الوضع والا لصدق على فعل
النبي ص المسموع منه الدال على تخصيص عام الكتاب بانه مخالف له والثاني باطل جدا ومن المعلوم ان
خبر الواحد المعارض لعام الكتاب لم يتحقق فيه معنى المخالفة الذي للكتاب نعرف انه هذا الامر
قطعا ولا اقل ان يكون المراد من المخالفة ما ذكرناه وهو واضح وبالجملة المستفاد من الاخبار
المذكورة ان المراد من المخالفة وعدم الموافقة ما ذكرناه ومع هذا فقد اشار اليه في النهاية
والاحكام والمحصول قالوا قوله ع وما خالفه فردوه فنمنع دلالته على صورة النزاع فان المخصص
للعام مبين له لا مخالف له ودال على ان المراد من المفهوم ما عدا صورة التخصيص فلا يكون مخالفا
ورد في المحصول فقال ما ذكرتموه يقتضي ان لا يجوز تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة انتهى
واليه اشار في الاحكام وللقول الثالث والرابع ما اشار اليه في المعالم فقال بحجة المفصلين
ان الخاص ظني والعام قطعي فلا تعارض الا ان يضعف العام وذلك عند الفرقة الاولى بان
يقيل بدليل قطعي على تخصيصه فيصير مجازا وعند الفرقة الثانية بان يخص بمنفصل لان المخصص
بالمنفصل مجاز عندنا والقطعي يترك بالظن اذا ضعف بالتجوز والا بقي قطعيا لان نسبة الجميع
مراتب التجوز سواء وان ظاهرا في الباقي فلا يقع مانع القطع انتهى وقد يحتج للمنفصل بان الاصل
عدم جواز تخصيص العام بخبر الواحد خرج منه صورة تخصيصه لا بالقطع او المنفصل بالاجماع
وهو مفقود في غيرها فيندرج تحت الاصل وفي كلتا الحجتين نظر اما الاولى فللمنع من ضعف
العام بالتخصيص بناء على كثرة طرف التخصيص على العمومات حتى صار مثلا ما من عام الا وقد
خص والكلام بعد التخصيص ولو قلت بان التخصيص صار من المجازات الراجحة فيلزم اقوله
باجمال العام قبل التخصيص بناء على المختار من لزوم التوقف حيث يقع التعارض بين الحقيقة
المرجوحة والمجاز الراجح والكلام الا بعد التخصيص فلا يلزم التفصيل بالحكم بجواز تخصيص
الكتاب بخبر الواحد قبل صيرورته مخصصا لا بعدها سلمنا ان العام يضعف بعد التخصيص
ولكن نقول انا نريد انه يصير بعد التخصيص اضعف دلالة من الخبر العارض له فهو كان ثابتا قبل
التخصيص اذ لا شك كل عام اضعف دلالة من الخاص فلا حاجة الى طرو التخصيص عليه وان

اريد انه بعد التخصيص يخرج عن كونه قطعى السند فبطلانه اوضح وبالجملة الاشكال ولا اشتباه فى
فساد هذه الحجة واما الثانية فلما قدمناه من الادلة على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وهو
الخامس ما اشار اليه فى المعالم فقال احتج المتوقف بان كلا منهما قطعى من وجه وظنى من اخر فوقع
التعارض وضعف هذه الحجة فى غاية الظهور بعد ما بيناه سابقا والمسئلة لا تخلو عن اشكال ولكن الا
هى الاول وينبغى التنبيه على امور الاول يجوز تخصيص الكتاب بكل دليل ظنى يكون اخص منه ويكون حجة
كالاجماع المنقول والشهرة وغيرهما اذا قلنا بحجيتها ولم اجد احدا جعل هذا محل النزاع ولكن ينبغى
على محل النزاع هنا ويلزم القائلين بعدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد عدم تخصيصه بما ذكر كما
لا يخفى وقد صرح بالمختار السيد الاستاد قدس سره فقال الحق جواز تخصيص الكتاب بالادلة الظنية
المعتبرة شرعا لرجوعها الى القطع بل انتهائها الى الكتاب الثانى لا فرق فى الخبر الذى يجوز تخصيص الكتاب
به بين ان يكون صحيحا او حسنا او موثقا او ضعيفا منجبرا بالشهرة وبالجملة كل حجة يكون حجة ويكون
اخص من الكتاب يجوز التخصيص به والظاهر ان لا قائل بالفصل الثالث يجوز ارتكاب كل تاويل فى ظاهر
الكتاب بخبر الواحد الذى هو اقوى دلالة منه ويلزم القائلين بعدم جواز تخصيص الكتاب بخبر
الواحد عدم جواز ذلك كما لا يخفى ولكن لم اجد احدا تعرض لهذه المسئلة وبالجملة اذا وقع التعارض
بين ظاهر الكتاب وخبر الواحد فان تساويا فى الدلالة فلا اشكال فى تقديم ظاهر الكتاب وان
الواحد فان تساويا فى الدلالة فلا اشكال فى تقديم ظاهر الكتاب لقطعية سنده وكذا لو كان
الكتاب اقوى دلالة فيجوز تخصيص عام خبر الواحد بخاص الكتاب وارتكاب التاويل فى الخبر وان كان
الخبر اقوى دلالة فاللازم على المختار ارتكاب التاويل فى ظاهر الكتاب ويلزم من خالفنا ترجيح
ظاهر الكتاب لما مر او فى الجملة او التوقف الرابع لا فرق فى عام الكتاب الذى يجوز تخصيصه بخبر
الواحد بين ان يكون فى اعلى مرتبة العموم نحو قوله تعالى خلق ما فى الارض جميعا وبين ان يكون فى ادنى
مرتبة ولم اجد قائلا بالتفصيل هنا ولو فرض وجوده مفصل فلا اشكال فى ضعفه كما لا يخفى الخامس لا فرق
فى جواز تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد بين ان يكون عمومه من جهة الوضع كلفظ كل ونحوه وبين ان
يكون عمومه حاصلا من جهة الاطلاق كقوله تعالى احل الله البيع ولم اجد احدا فصل هنا بين الامرين السادس
يجوز تخصيص عام السنة المتواترة بخبر الواحد الذى يكون حجة مطلقا ويلزم على مخالفنا فى جواز تخصيص
الكتاب بخبر الواحد عدم جواز ذلك ان كان مستندهم الاصول الاعتبارية واما اذا كان مستندهم الاخبار
الامرة بطرح ما خالف الكتاب فلا كما لا يخفى وقد صرح جماعة من الاصوليين كالمحقق فى المعارج

وايضا

وايضا وصرح فى المنهاج والعبرى فى شرحه بجواز تخصيص عام السنة المتواترة بخبر الواحد من محل
النزاع ايضا ولكن فى نهاية المسئول اعلم ان الامام وصاحب الحاصل وابن الحاجب وغيرهم انما حكوا
هذه المذاهب فى تخصيص الكتاب بخبر الواحد ولم يحكوها فى تخصيص السنة المتواترة بعضها ما ذكره
المقدم قياسا ام نقلا فلينظر انتهى **مفتاح** المشهور بين الاصوليين ان مذهب الراوى لا
يخصص العموم مطلقا لوجود المقتضى للعموم وهو ما وضع له وعدول الراوى يجوز ان يكون عن
امارة او نقل فاسد لانه لو لم يعلم بالمخصص من شاهد الحال لسقط حجة العدل دفعا للتهمة
لانا نقول لانم وجوب اظهارها والوجه الا عند المطالبة فلعلها لم يحصل سلمنا حصولها لكن لم ينقل
لان نقله ليس بواجب على السامع فان نرجع بما ذكر قول الحنفية والحنابلة بالتخصيص **مفتاح** اذا
ورد عام من الشرع معلق عليه حكم نحو اكرم وشبه انتفاء ذلك الحكم عن بعض افراده فى وقت
شك فى انتفائه عنه بعد ذلك كما اذا ورد اكرم العلماء واعلم ان زيد العالم لا يجب اكرامه فى الظهر
وشك فى وجوب اكرامه بعده فهل الاصل عدم ثبوت ذلك والحكم بعده التوقف كما هو ظاهر المحقق
الثانى وولده دام ظله العالى او الاصل ثبوته بعده فيه اشكال من استصحاب بقاء ما ثبت فى
الظهر مثلا فيترجح الاول ومن ان ذلك الخطاب كان دالا باطلاقه وعمومه على ثبوت ذلك الحكم
لجميع الافراد فى جميع الاحوال خرج حالة بالنسبة الى فرد فيبقى فى غيرها مندرجا تحت العموم فيترجح الثانى
وهذا اولى لان الاستصحاب لا يعارض دلالة اللفظ وقد يقال ان الحكم بعدم الثبوت فى ذلك الوقت
يمكن ان يكون باعتبار خروج حالة من اطلاق الخطاب ويكون الفرد داخلا فيعود الامر فى ذلك الخطاب
بالنسبة الى ذلك الفرد بين التقييد والتخصيص والترجيح فيلزم الاجمال فيجب الفتوى بالاستصحاب وقد
يدعى ترجيح التقييد لان دلالة الاطلاق على العموم اضعف من دلالة اللفظ الموضوع له عليه وحرف
التوجيه الى الاضعف اولى واحرى فتدبر **مفتاح** اذا تعقب العام كلام مجمل يحتمل امرين احدهما يوجب
تخصيص العام والاخر لا يوجبه فهل يكون العام مجملا فلا يجوز التمسك به ام لا بل يبقى على عمومه حتى
يظهر التخصيص فيه اشكال والتحقيق ان يقال ان كان شرط العمل بالعام عدم المخصص فى نفس الامر
فلا يجوز العمل به مع الشك فى حصول الشرط والشك فى الشرط يوجب الشك فى المشروط وان كان شرطه
عدم العلم بالمخصص فيجوز العمل به لتحقق الشرط وعلى هذا التقدير فهل الابقاء على العموم يصلح لان
يكون بيانا لذلك المجمل فيحكم بان المراد منه الاحتمال الذى يوافق العام ام المجمل باق على اجماله
جهات يرجع بعض المحققين الاول لان حمل العام على العموم يقتضى كون المراد بالمجمل المعنى الذى يوافقه

العموم
التخصيص
مذهب الراوى

اصل ذلك الفرد من عموم ذلك الخطاب
... يكون ... الخطاب ... ان يكون ... باعتبار خروج
التخصيص ... ان يكون ...

تعقب العام بكلام مجمل يحتمل امرين احدهما
٣٠

اذ لو اريد غيره لزم التخصيص بالمفروض ابقاء على العموم والحق عندي الثاني لان البقاء على العموم
ليس من جهة العلم بان المراد العموم بل باعتبار انه اذا لم يظهر مخصص فيجب العمل بظاهر العام تعبدا
وهذا لا يستلزم عدم التخصيص في نفس الامر حتى يلزم منه حمل المحل على ما يوافق العام اذ لا منافاة
بين التخصيص في نفس الامر ولزوم العمل بظاهر العام ما لم يظهر مخصص وكم لمثل هذا انظار بينها
في المسلم وبالجملة الاجمال انما يرتفع بالعلم بعدم المخصص في نفس الامر لا بعدم العلم به الذي
هو مناط التكليف بالعمل بظاهر العام وذلك واضح جدا **مفتاح** اذا ادعى بعض الاصحاب الاجماع
على امر كلي يندرج تحته جزئيات وكان هنا الاختلاف في كون بعض الاشياء من جزئياته ومدعي
الاجماع يعتقد عدم كونه من جزئياته ولكن اخطأ في ذلك الحكم يتحقق فيه باعتبار كونه من جزئياته
في الواقع او لا يتحقق باعتبار مدعي الاجماع عدم كونه من جزئياته مثلا لو ان بعض الاصحاب
ادعى الاجماع على ان الوضوء المندوب يجزي عن نية الدخول في الفريضة وهو معتقد كالوضوء للنائم
والذاهب ودخول المسجد وقراءة القرآن وفرض ان مدعي الاجماع يعتقد عدم استحباب للحائض
ولكن خلاف الواقع فيه اشكال من ان تعليق الحكم على الكلي يقتضي ثبوته لما هو من افراده في الواقع
وليس لاعتقاده الحاكم الفردية وعدمها تأثير لهما والخطاء في الاخير لا يستلزم الخطاء في اصل
الحكم الا ترى انه لو قيل النار حارة والبيع حلال واعتقد الحاكم بان الشيء الفلاني ليس بنار
ولا بيع اعتقادا خطأ لا يقتضي عدم ثبوت حكم لما اعتقد عدم فرديته لان معنى قوله البيع حلال
ان ما يسمى حقيقة بالبيع فهو حلال والفرد الذي اعتقد فرديته في الواقع فحكم بحلية بحكم لذا
لا يثبت اثبات فرديته ان نفى ثبوت الحكم عن الفرد المختلف فيه فدعوى الاجماع على ان
الوضوء المندوب مبيح معناه ان الشارع حكم بان كل وضوء مندوب في الشريعة مبيح وان
الاتصاف بالندبية في الشريعة يقتضي الاباحة فلا بد من الاخذ به واعتقاد المدعي عدم
ندبيته وضوء الذاهب مثلا لا يقدح في ثبوت الاباحة له اذا كان ندبا في الواقع وبالجملة
لا فرق بين ان يدعي الاجماع على ذلك ويعتقد كذا او يحكي خبرا بذلك المضمون ويعتقد كذا
فكما ان اعتقاده في الاخير لا يقدح في ثبوت الحكم للفرد الذي اعتقد عدم فرديته اذا علمنا
بفرديته فكذا الاول ومن ان دعوى الاجماع ينشأ من الاعتقاد الجازم ويحتمل انه اعتقد ان
وصف الاباحة مختص بما اعتقد كونه مندوبا حتى انه لو فرض عدم ندبيته عنده لكان حاكما
ايضا بكونه مبيحا ولو فرض ندبيته غيره لكان عليه ان يأتي نقيضه بحجة تحقيق الكلام ان مدعي

الاجماع الحكم على امر كلي تارة يكون باعتبار ان العلم الاجمالي حصل له بان كل ما هو فرد من افراده في
الواقع ونفس الامر وان لم يعلمها تفصيلا فله هذا الحكم حتى انه لو اعتقد عدم الفردية ثم تبين خلافه
لكان حاكما على ذلك الفرد بذلك الحكم فهنا لا يقدح اعتقاد عدم منع ثبوته في الواقع لان
المفروض ان المعلوم عنده ان جميع افراده الواقعية متصفة بذلك الحكم وان الحكم بانه مداره
وجود الطبيعة في الواقع واخرى باعتبار انه اذا علم افرادا مخصوصة معينة متصفة ولكن لا اعتقد
او تعسر بعددها وعلم بان ذلك الكلي يصدق عليها ولا يتعداها علق الحكم عليه ولكن نعلم بانه
لو تبين غيره بان هذا المفهوم الكلي يشمل غيرها لكان يأتي نقيضه بحجة كما نعلم بانه بعيد عن
التعليق على ذلك الكلي لو علم ان تلك الافراد ليست افراده الى ما يكون هذه امارات فهنا لا يمكن
دعوى شمول عبارة المتضمنة لدعوى الاجماع للفرد الذي لا يعتقد كونه فردا وهو في الواقع
لان المعلوم عنده ان تلك الافراد بخصوصها متصفة بالحكم وانه يوجد مدار بها دون الكلي وان
التعبير به انما هو للتوصل الى بيان تعلق الحكم بتلك الافراد لا غير فكيف يتعدى الى غيرها وبالجملة
العبارة لما كانت مجملة يحتمل امرين احدهما يقتضي الحاق الفرد المعلوم عدم فرديته عنده وفرديته
عندنا بالافراد المعلوم من حيثما عند الجميع والثاني الاقتصار على ما علم فرديته عنده لا مطلقا وجب التوقف
ومما يتفرع على المسئلة ما لو نذر الصلوة المندوبة واعتقد عدم ندبية بعض الصلوة واخطأ فيه يجب
عليه الاتيان بما اخطأ فيه اذا اطلع على خطائه فيه لانه قصد المندوب الواقعي وهو كذلك او لا لان
اعتقاده عدم ندبيته يكون قرينة على عدم دخوله في المندوب المنذور وكذا يتفرع عليه لو وقف
شيئا على الفقراء من اولاده واعتقد عدم فقر بعض من اولاده وهو خطاء في الواقع ثم انه على
الاحتمال الاخير اذا شك في اعتقاد مدعي الاجماع بجزئية بعض الاشياء ولكنه جزئي قطعا فهل حكم
على هذا الجزئي بما ادعى عليه الاجماع نظرا الى العموم او لا نظرا لعدم الاعتقاد فيه اشكال **مفتاح**
اذا ورد خبر يتضمن الايجاب الجزئي وخبر آخر يتضمن السلب الكلي مثلا لو ان ورد خبر متضمن هكذا اكل
التفاح راجح او المضمضة من الوضوء وخبر آخر متضمن هكذا اكل التفاح ليس براجح او المضمضة ليست
من الوضوء فان مدلول الخبر الاول الايجاب الجزئي ومدلول الخبر الثاني السلب الكلي اما
مدلول الخبر الاول الايجاب الجزئي فلان ثبوت الرجحان اعم من كونه على جهة الوجوب وهكذا
كون شيء من شيء اعم من كونه من الاجزاء الواجبة او المندوبة فاذا قيل هذا الراجح اعم من كونه
على جهة الوجوب او منه كان المقصود اثبات رجحانه او جزئيته في الجملة وهو الايجاب الجزئي

واما ان مدلول الجزء الثاني السلب الكلي فلان النفي اذا تعلق بالنكرات افاد العموم فهل الواجب
الجمع بتخصيص السلب بما يجامع الايجاب الجزئي فيقال المراد من نفي الرجحان ونفي الكون منه نفيهما
على جهة الوجوب والجزئية للواجب اولا بد من التوقف تعبدا للعجز عن المرجحات اشكال من انه
في التخصيص الجمع بين الدليلين وذلك لانه ان خص السلب الكلي لزم العمل بالجزئين وذلك واضح
بخلاف ما لو اخذ بالسلب الكلي لانه يلغو الايجاب الجزئي بالمرة وقد اشتهر بين الاصوليين ان
الجمع اولى من الطرح ومن ان ما اشتهر بينهم لا دليل عليه على الاطلاق وانما المسلم حيث يكون
له شاهد من عرف كالجمع بين قوله اكرم العلماء ولا تكرم زيدا بالتخصيص ونحوه وكلاهما
مفقودان في المقام اما الاول فلعدم حكم العرف بالتخصيص هنا بل يحكمون بالتناقض بين
الكلامين ويفهمون من تصديه منه هذان الكلامان حيث ينفي احتمال البداء والنسخ كما
يفهمون تحت اكرام زيد ولا يجب اكرام زيد ولعل السر في حكمهم بالتناقض ان النفي والاثبات
في الحقيقة مرجعهما الى شيء بدلالة واحدة وهي الدلالة المطابقية وذلك لان المقصود الاصلي
في قوله اكل التفاح راجح ثبوت وصف الرجحان لحقيقة اكل التفاح بمهية الرجحان من غير نظر
الى الافراد نعم نفي المهية يلزمه نفي الافراد فيتعلق النفي بالافراد بنفي الاصلي فقد تحقق ان الاثبات
والنفي قد تعلقا بنفس الطبيعة بالدلالة المطابقية وهو التناقض ولا كذلك التعارض بين قوله اكرام
العلماء واجب واكرام زيد العالم غير واجب لان المقصود الاصلي في الاول اثبات وجوب الاكرام
للافراد المندرجة تحت العام من غير التفات الى خصوصيات الافراد بالاصالة ولذا كانت الدلالة على
الافراد بغير المطابقة والمقصود الاصلي في الثاني نفي وجوب اكرام زيد العالم من حيث انه ولذا
كانت الدلالة على نفيه بالمطابقة فكان الاول ظاهرا والثاني نصا لان الدلالة المطابقية اقوى
من غيرها فلا بد من الجمع بينهما بشهادة العرف ومحصل الكلام ان التعارض في محل الفرض من قبيل
تعارض النصين ان الجمع بينهما باعتبار الاصل غير ممكن واما الثاني فواضح ثم ان قطعنا النظر عن
العرف فنقول تخصيص السلب الكلي بعينه دون امر ترجيح بلا مرجح لانه لا دليل على تعيين متعلق
النفي بالخصوص وانما نعلم اجمالا بعد ملاحظة الموجبة الجزئية تقليله بغير ما وهذا القدر لا يجدي
لان المقصود تخصيص السلب على وجه يصح الاستدلال به بالموجبة الجزئية وهو لا يحصل بالعلم
الاجمالي بالتخصيص بل يجب معه التوقف فان قلت نحمل الوجوب الجزئية على اقل الافراد فيقول المراد
من قوله هذا راجح انه مندوب لانه اقل مراتب الرجحان ويدفع احتمال الوجوب بالاصل فيلزم

حمل السلب

حمل السلب على نفي الوجوب جمعا قلنا هذا المقدار لا يصلح للتخصيص بل لا بد من دلالة الموجبة
على الاستحباب فتعين حمل السلب على نفي الايجاب فتدبر **مفتاح** اذا ورد من الشارع خطابان
متعارضان وكان التعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه نحو اقبل الاسود ولا
تقبل الانسان فاللازم الرجوع الى المرجحات الخارجية ولا يجوز الحكم بتعيين المخصص منهما من غير
دليل نعم قد يجمع بينهما بتخصيص عام كل منهما بخاص الآخر وبعض الصور وذلك كما اذا قال الشارع
مثلا اكرم بني تميم ان كانوا علماء واكرمهم ان كانوا طوالا فان هذين الخطابين متعارضان لان
مقتضى عموم مفهوم الخطاب الاول عدم وجوب اكرام الطوال من بني تميم اذا لم يكونوا علماء ومقتضى
عموم مفهوم الخطاب الثاني عدم وجوب اكرام علمائهم اذا لم يكونوا طوالا فالخطابان متعارضان
وهو من قبيل تعارض العمومين من وجه لان الاول خاص من جهة الدلالة على وجوب اكرام علماء
بني تميم وعام من جهة الدلالة على عدم وجوب اكرام طوالهم وغيرهم اذا لم يكونوا والثاني خاص من جهة
الدلالة على عدم وجوب اكرام طوالهم وعام من جهة الدلالة على عدم وجوب اكرام علمائهم وجهالهم
اذا لم يكونوا طوالا فكل منهما خاص من جهة وعام من اخرى واللازم في المقام تقييد عام كل منهما
بخاص الآخر لان العام من كل منهما المقابل بخاص الآخر ظاهر وقد قابل النص ومعلوم ان الظاهر لا
يقاوم النص فيجب دفع اليد عنه لكن لا يخفى ان محل البحث ليس من قبيل تعارض العمومين من وجه
المعروف الذي اوجب فيه جماعة من الاصوليين الرجوع الى المرجحات الخارجية فتدبر **مفتاح**
لا اشكال ولا شبهة في ان الاستثناء من جملة المخصصات المتصلة وقد اختلفوا فيما يصح استثناؤه
وتحقيق الكلام هنا يقع في مقامات الاول لا يصح الاستثناء المستوعب وقد صرح بذلك العلامة
في التهذيب والقواعد والارشاد والنهاية ونهج والمبادي والاصول والشهيد في القواعد والمقداد
والقمر والمحقق الثاني في جامع المقاصد والسيد عميد الدين في المنية والشيخ وصاحب غاية البادي
السلطان والعضدي والرازي في المحصول والآمدي في الاحكام وربما يستفاد من التمهيد وجرى
القول بالصحة نادرا قال وقيل العراقي على المدخل لابن طلحة انه في صحته قولين ونقل ابو حيان عن
الفراء انه يجوز ان يكون اكثر ومثل بقوله على الف الا الفين قال الا انه يكون منقطعا انتهى ضعيف
بل المعتمد عليه المعظم من عدم الصحة ولهم وجوه الاول الاصل الثاني عدم وجوده في اللغة الثالث
دعوى الاجماع على فساد ذلك في النهاية والقواعد والمنية وجامع المقاصد وغاية البادي و
الاحكام والمحصول وشرح المختصر العضدي وشرح المعالم لابن التلمساني الرابع ما تمسك به ابن الكمال

الاستثناء والمخصصات

فقال لا يصح ذلك لانه نقض الخامس ما تمسك به في التمهيد فقال لا يصح ذلك لقضائه الى اللغو انتهى
ولا فرق في ذلك بين استثناء الاكثر من المستثنى منه كما في قوله علي عشرة الا عشرين او مثله كما في
قوله له عشرة الا عشرة وقد صرح بذلك العضدي وهو مقتضى اطلاق الكتب المتقدمة ومن جملتها
المتضمنة لدعوى الاجماع على الفساد والظاهر انه لا يصح ذلك لا بطريق الاتصال ولا بطريق الانفصال
كما هو الظاهر من الكتب المتقدمة ويتفرع من الفساد انه لا يجوز فرض صدوره في كلام المعصومين
فلو وجد ذلك في رواية وجب طرحها حيث لم يكن هناك تاويل ولو قال له علي عشرة الا عشرة وجب
الزامه العشرة كما صرح به في النهاية الاصول والتحرير والدروس والرياض لما تمسك به في النهاية
من انه رجع للاقرار بعد الاقرار فلا يجوز دفعه ولدعوى الاتفاق عليه في الرياض لا يقال اذا كان الاخير
مما لا عبرة به مكان الاول لانا نقول هذا باطل لان الاصل في الكلام ان يكون صحيحا معتبرا خرجنا عن
هذا الاصل بالنسبة الى الاخير بالدليل ولا دليل على الخروج عنه بالنسبة الى الاول فيبقى مندرجا تحت
وقد يقال لا يبقى على الاصل المذكور بل يجب ان يترك قوله الا عشرة على بان يحمل على التتمة لفظا او مجازا لئلا
فلا بد من الزام للعشرة بناء على جواز استثناء الاكثر وبالجملة اصالة صون الكلام عن اللغو
يقتضي حمل امثال تلك العبارة الصادرة عن الحكيم على ما لا يلزم منه اللغو والتاويل وان كان خلاف
الاصل الا ان اللغو خلاف الاصل ايضا واعتبار هذا الاصل اولى من اصالة عدم التاويل فتامل كما
لا يخفى ثم المعالم الثاني اعلم انه يجوز استثناء الاقل من افراد المستثنى منه فيجوز ان يقول له علي عشرة الا ثلثة
ولا شك فيه ولو لم يكن جائزا لما جاز الاستثناء الا اجماعا المعالم الثالث اعلم انهم اختلفوا في صحة استثناء
الاكثر من افراد المستثنى منه كما في قوله له علي عشرة الا ثمانية على قولين الاول انه يصح ويجوز وهو
للعمدة والعدة والشرائع والنافع والتحرير والقواعد والنهاية والمبادي والمنية والتذكرة وجامع
المقاصد وكذلك والمختصر والتمهيد وشرح النافع لصاحب لك وشرح الكافية لنجم الائمة وبعض مصنفات
وشرح المنهاج للعبري وفي الذريعة والمعارج والمنية والتمهيد والزبدة وشرح المختصر للعضدي انه
مذهب الاكثر وفي العدة ذهب اليه اكثر المحصلين من المتكلمين والفقهاء واهل اللغة وفي النهاية
هو اختيار علمائنا واكثر الاشاعرة واكثر الفقهاء والمتكلمين وفي لك هو مذهب المحققين من
الاصوليين والاكثر وفي شرح النافع والصاحب كذا اليه ذهب المحققون من علماء الاصول وفي شرح
الكافية لنجم الائمة هو مذهب الكوفيين وفي شرح المعالم لابن الثلاثاني هو مذهب جمهور الفقهاء وفي
الاحكام ذهب اليه اصحابنا واكثر الفقهاء والمتكلمين وفي الرياض المستفاد من التتبع انه الحق عند

الفقهاء مؤيدا بدعوى اجماعهم عليه ولعله كذلك لانه لم اقف في هذا الكتاب على مخالف صريح بل
ظاهرهم الاطباق عليه انتهى وبالجملة عليه معظم فلو قال له علي عشرة الا ثمانية صح والزم باثنين
ويكون كقوله علي عشرة الا واحد الثاني انه لا يصح ولا يجوز ويكون كالاستثناء المستوعب وهو المحكي عن
ابن درستويه النحوي والقاضي ابي بكر واحمد بن حنبل وتابعيه وعبد الملك وفي التنقيح عن ما حكي
انه مذهب اكثر النحاة وجماعة من الاصوليين وفي غاية البادي اتفق اهل العربية عليه وفي
الرياض انه مذهب جماعة من المحققين من النحاة والاصوليين وفي الذريعة والنهاية والايضاح
والمعارج انه مذهب قوم ويستفاد من ابن الثلاثاني انه مذهب جميع النحاة ولو قال له علي عشرة
الا ثمانية الزم بالعشرة للاولين وجوه منها ما تمسك به في النهاية وكذا والمنية والزبدة والمحصول
والمنهاج وشرح المختصر للعضدي من الاجماع على الزام من قال له علي عشرة الا تسعة بالواحد اذ لو
لم يكن الاستثناء المفروض صحيحا لما صح ذلك لا يقال الملازمة ممنوعة وان الاجماع على الالزام با
لواحد فيما ذكر من المثال لا يستلزم صحة الاستثناء وجوازه بحسب اللغة لجواز ترتب الحكم الشرعي
على العبارة الفاسدة ومن الظاهر ان محل البحث والجواز لغة لا الجواز شرعا بمعنى سماع الاقرار شرعا
وقد اشار الى ما ذكر في غاية البادي وكما صرح به في الرياض قائلا لا ملازمة بين لزوم الواحد به
وصحته لامكان اللزوم بالعبارة القبيحة كما لو قال والله لاضربنك وفسر الضرب بالاكرام بلا فصل او
قال بعده بلا مهلة اي اكرمك فانه يحنث بعدم الاكرام لا بعدم الضرب ولو صح ما ذكر لزم اطلاق
الضرب على الاكرام مجازا وهو كما ترى انتهى لانا نقول ما ذكره ضعيف لان الذي يستفاد من
المتمسكين بالاجماع المذكور ان الاقرار لا يسمع شرعا الا اذا كانت العبارة صحيحة لغة وانه من
المسلمات ثم ولا ابطال الاجماع المذكور ممنوع كما اشار اليه جماعة منهم الآمدي قائلا دعوى الاتفاق
عليه خطأ فان من الابرى صحة الاستثناء الاكثر لانا نقول هذا ضعيف والساوي فهو عنده بمنزلة
الاستثناء المستغرق وانما ذهب الى ذلك الفقهاء والقائلون بصحة الاستثناء الاكثر لانا نقول
هذا ضعيف لان الاجماع نقله جماعة من الخاصة والعامة وتمسكوا به على ما صاروا اليه من صحة الا
ستثناء المفروض وهم من اعيان العلماء فلا وجه لوهنه على تقدير عدم حجية الاجماع المنقول بخبر
الواحد وهو خلاف التحقيق ومجرد وجود الخلاف لا يقدح في حجيته لما تحقق من امكان تحقق الا
جماع
مع وجود المخالف ولو سلم اشتراط الاجماع بعدم المخالف فنقول نقل هؤلاء دليل على رجوع المخالف
من مقالته الى ما صار اليه الفقهاء وحصول الاجماع بعد الخلاف جائز والعكس مستبعد وبالجملة

القدح في انعقاد اجماعهم بعينهم فقد يقال الاجماع انما يكون حجة عندنا اذا كان كاشفا عن
قول المعصوم ولم يظهر ثبوته هنا ولو من طريق النقل وتمسك طائفة من اصحابنا باجماع الفقهاء
في المسئلة لعله مبني على الزام العامة بما يقولون به فلا يكون من الاجماع المعتبر ومنها انه خلاف
الظاهر حصوله مع ملاحظة العلامة في نهاية القول بجواز استثناء الاكثر الى علمائنا ونسبة
ابن مالك الى اكثرهم ثم لو سلم انتفاء الاجماع بالمعنى المعتبر في المسئلة فنقول الظ ان اكثر العلماء
على الجواز وان المخالف شاذ كما صرح به في شرح النافع وهذا بنفسه حجة واما نسبة القول بالمنع الى
النحاة او اكثرهم فالمستفاد من عبارة اكثر العلماء انه وهم سلمنا ولكن قول النحاة انما يكون حجة حيثما
لم يحصل له معارض اقوى واما معه كما في محل البحث فلا فتم ومنها ما تمسك به في الذريعة والعدة
والنهاية من ان الاستثناء كالتخصيص في المعنى فاذا جاز تخصيص الاكثر جاز ان يستثنيه وزاد
الاول فقال وليس لاحد ان يلزم على ذلك جواز استثناء الكل لان ذلك يخرجه عن كونه استثناء
لان من حقه ان يخرج بعض ما تناوله الكلام انتهى لا يقال هذا قياس في اللغة كما صرح به في الاحكام
وهو فاسد لانا نقول لا نسلم ان هذا قياس بل الظ ان المراد الاستقراء وتقريره ان الاستثناء
نوع من التخصيص ومن الظ ان اغلب انواعه جايز فيجب ان يكون هذا ايضا جايزا لان المشكوك
فيه يلحق بالغالب فتدبر ويمكن ان يكون المراد ان التخصيص الى الواحد جايز ولو كان بالمنفصل
فيجب ان يكون الاستثناء كذلك اما للاولوية لان الاستثناء من المخصصات المتصلة او لعدم القول
بالفصل وغيره ومنها ما ذكره في العدة فقال ولا يمتنع اذا كان من حقه ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب
دخوله تحته فلا فرق بين ان يخرج الاكثر او الاقل في انه يخرج جملة واحدة وفيه نظر واضح ومنها ما ذكره
في النهاية فقال المنع اما ان يكون لعدم فهم المراد منه وهو باطل لان من قال لزيد عندي عشرة الا تسعة
فهم السامع منه انه اقر بدرهم او لعدم استعماله في اللغة وهو باطل لان عدم الاستعمال دعوى
نعم انه غير كثير في كلامهم لان الحاجة لا تدعوا اليه الا نادرا ولهذا قل في كلامهم او لقبح عادة او لان
من قال الحكمة تمنع من ذلك وهو باطل اذ قد يمكن ان يكون على زيد الف درهم وقد صح منها تسعمائة
وتسعين ويصح ذلك مصرا بالالف مذكورة الحال القضاء فيستدرك الاستثناء وقد يحتمل ان يكون
لزيد على عمرو درهم وللخالد على عمرو الف درهم فيروم ان يعترف له بالالف فيعجل لسانه بالاقرار لزيد
فلا يجد الى دفع ذلك سبيلا الا بالاستدراك فاذا كان كذلك لم يمتنع الحكم منه ولهذا مع التلفظ
باحد العددين لم يكن عليه لوم ولا مانع سوى هذه بالاستقراء واذا انتفت صح حسن الاستثناء

الشهيد وغيره

الشهيد وغيره نظر لان المنع لعدم استعماله في اللغة وعدم ثبوت تجويزه من اهلها قوله عدم
الاستعمال دعوى قلنا هي ليست خالية عن الدليل بل الدليل عليها موجود وهو اصالة عدم الاستعمال
على ان الشك في المقام يكفي لان الشك في علة الصحة وهي الاستعمال يستلزم الشك في معلولها كما
لا يخفى نعم قد يستدل على صحة ذلك وكونه من اللغة بالتبادر الذي اشار اليه المستدل لما
تقرر من ان التبادر دليل الحقيقة وقد يقال هذا منقوض بتبادر المعنى من الالفاظ المحرفة
والاغلاط المستعملة مع انها ليست من اللغة بالضرورة وقد يجاب بان ذلك قد نشأ من الخارج
ولولاه لما كان اللازم الحكم بالصحة لغة لان الاصل في التبادر ان يكون ناشيا من جهة وضع اهل
اللغة فتم ومنها ما تمسك به جماعة منهم الشهيد الثاني والفاضل البهائي والسيد الاستاد والعضدي كما
عن الرازي من انه وقع في القرآن استثناء الاكثر ودليله قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان
الا من اتبعك من الغاوين ومن ههنا بيانية لان الغاوين كلهم متبعوه فاستثنى الغاوين وهم
اكثر من غيرهم بدليل قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين فدل على ان الاكثر ليس بمؤمن
وكل من ليس بمؤمن غاو فدل على ان الاكثر غاو وفيه نظر من وجوه الاول ما ذكره في الرياض وبعض شراح
التهذيب من ان الاستدلال بذلك هنا يتوقف على ان المراد من العباد هو الناس فقط وهو مع ارادة
اللفظ العموم اللغوي في حيز المنع لشمول الملائكة وغيرهم من عباد الله وما بقي من المستثنى منه على
هذا التقدير اكثر من المستثنى قطعا ولا ينافيه نفي الايمان عن اكثر الناس في الاية الاخيرة اذ
تعبير من اكثرهم لا يستلزم النفي عن اكثر العباد لا يقال الظ من قوله عبادي من يمكن تسلط الشيطان
عليه باعوانه والملائكة ليسوا كذلك فلم يكونوا داخلين في المستثنى منه وقد نبه على هذا بعض المحققين
لانا نقول هذا يقتضي الاستثناء منه خروج المعصومين من الانبياء والاوصياء عليهم السلام من مورد
الاية الشريفة لعدم امكان سلطنة الشيطان عليهم وهو بعيد جدا مخالف لظاهر اللفظ المفيد
للعموم فالمراد جميع ما يسمى عبدا سيما الملائكة والجن وجميع افراد الانس من المكلفين وغيرهم من
الاطفال والمجانين والاطفال فيكون الثاني بعد الاستثناء في الاية الشريفة ان يدعى ان لفظ
العبد لا يطلق على الملائكة والمجانين والاطفال وان تحقق معناه منهم ومعه يلزم الاستثناء الاكثر
وفيه تامل بل الظاهر صحة الاطلاق المزبور على اولئك حقيقة فلا يلزم ذلك لكن على هذا يلزم
استثناء الاكثر في قوله تعالى حكاية عن ابليس فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لان
المستثنى في هذه الاية الشريفة هو الباقي بعد الاستثناء في الاية الاولى فاذا سلم كون الباقي بعد

الاستثناء في الآية الأولى أكثر لزم كون المخرج في الآية الثانية أكثر من الباقي فيتم دعوى تحقق استثناء
الأكثر في القرآن وفيه نظر لان المستثنى في الآية الشريفة الثانية ليس من عداد الغاوين الشامل
للاطفال والمجانين وهو الباقي بعد الاستثناء في الآية الأولى بل المستثنى فيها العباد المخلصون
وهم أقل من غير المخلصين لا يقال يلزم على هذا ان يكون جمع من غير المخلصين غاوين فيلزم تحقق
الغاوية في الاطفال والمجانين وهو باطل لانا نقول هذا مدفوع بما ذكره السيد عميد الدين فانه قال
عني من العصاة العباد المخلصين والغاوين والآية الثانية غير دالة على ان الذي ليس كما خلف
ابليس يكون واقعا سلمنا لكن العقل والنقل اخرج غير المكلف من الاطفال والمجانين داخلون في
العباد خارجون عن القسمين انتهى الثاني ما اشار اليه السيد عميد الدين فانه قال بعد ما نقلنا
عنه سابقا سلمنا الحصر لكن المستثنى في الآية الأولى ليس مطلق العباد بل من اتبع ابليس منهم فيجاز
ان يكون بعض السواد غير متبع لابليس كابليس محروج لا يتبع في الاثنين فلا تدل على بطلان ما
ذهب اليه القاضي لاحتمال كون الغاوين المتبعين لابليس اقل من باقي العباد غير المخلصين ايضا
فيكون المستثنى في الآيتين جميعا اقل من الباقي انتهى لا يتوقف عندنا على كون من في قوله تعالى من الغاوين
المتبعين وهو ممنوع بل بيانية لانا نقول لا دليل على كونها بيانية بل جعلها للتبعيض اولى لانها لو
كانت بيانية لزم التأكيد والاصل عدمه فتم الثالث ما اشار اليه السيد عميد الدين فقال يحتمل
ان يكون الاستثناء من السلطان المنفي لان العباد فيه وتقدير الكلام ان عبادي لا سلطان لك
عليهم الا من اتبعك من الغاوين فانهم سلطانك على العباد كما يقال ان اصحابي ليس لك عليهم
ظهير او لا مساعد الا عشيرتك انتهى وفيه نظر فانه خلاف الظاهر كما ذكره والد العلامة دام ظله
العالي مع انه يلزم على هذا احتمال استثناء آخر اذ ليس له ولاتباعه سلطان على المعصومين الا
ما ذكره في الاحكام من ان الغاوين وان كانوا اكثر من العباد المخلصين لكن لا نسلم ان الا في قوله
تعالى الا من اتبعك للاستثناء بل هو بمعنى لكن وفيه نظر الخامس ما ذكره في الاحكام فقال سلمنا انها
للاستثناء ولكن انما يمتنع من استثناء الاكثر اذا كان عدد المستثنى والمستثنى منه مصرحا كما اذا
قال له علي مائة الا تسعة وتسعين درهما واما اذا لم يكن مصرحا كما لو قال خذ ما في الكيس من الدراهم
سوى الزيوف منها فانه يصح وان كانت الزيوف في نفس الامر اكثر في العدد كما اذا قال جاء بنو
تميم سوى الاوباش منهم فانه يصح من غير استقباح وان كان عدد الاوباش منهم بالاشي ولم يعترض
عليه فقال وفيه نظر لانه غير الشائع ومنها ما تمسك به الفاضل البهائي فقال الناس على الجواز ما وقع

في الحديث القدسي كلكم جائع الا من اطعمته فان فيه استثناء الاكثر كما لا يخفى انتهى
وفيه نظر لضعف الرواية سندا وقصورها دلالة كما لا يخفى ومنها ما تمسك به في
لك وغيره فقال لا خلاف في الجواز مطلقا لان المستثنى والمستثنى منه كالشيء فلا يتفاوت الحال
في الجواز بقلته وكثرته ولوقوعه في القرآن وغيره من اللفظ الفصيح العربي انتهى
وفيه نظر للمنع من عدم تفاوت الحال وان هذا الا محض الدعوى والوقوع لغير مسلم
وتوضيحه ان الشيخ في العدة صرح بان ذلك لم يوجد مستعملا وفيه نظر فان العدل
الضابط الثقة اخبر به ولا مكذب له وهو امر ممكن فيجب قبوله وعدم العلم لا يستلزم
العلم بالعدم ومع هذا يؤيده الحجة الخامسة بناء على قوة احتمال ان يكون المراد من العباد
في قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان المكلفين من بني آدم ومن في قوله عز وجل
الا من اتبعك من الغاوين للبيان وللآخرين ايضا وجوه منها ان قبول الاستثناء خلاف
الاصل لكونه انكارا بعد اقرار خالفناه في استثناء الاقل لكونه في معرض النسيان
لقلة التفات النفس اليه فوجب قبوله ولا لزم الضرر وهذا المعنى غير موجود في الاكثر
فيبقى على اصله وفيه نظر اما اولا فلما ذكره في المنية والاحكام من المنع من كون الاستثناء على
خلاف الاصل وذلك لا في الاخير فقال بل الاصل قبوله لامكان صدق المتكلم به ودفعا للضرر
عنه ويجب اعتقاد ذلك حتى لا يكون قبول ذلك في استثناء وعلى خلاف الاصل واما ثانيا
فلما ذكره في النهاية والمنية والزبدة والاحكام وشرح العضدي من كونه انكارا بعد
اقرار لان الاستثناء مع المستثنى كاللفظ الواحد الدال على ذلك القدر وزاد في الثاني
فقال لما مر انه اسناد بعد اخراج فليس ثمة حكمان مختلفان ولو سلم فالدليل متبع انتهى
واما ثالثا فلما ذكره في المنية فقال وتعليل قبول استثناء الاقل بكونه في معرض النسيان
ممنوع ايضا والا لقبل غيره كما لو قال له عشرة الا بعض ثلاثة ومنها ما اشار اليه بعض الائمة
فانه قال بعد الاشارة الى القول بامتناع استثناء النصف والقول بامتناع استثناء
الاكثر واحتج المانعون في الصورتين توهموا ان المتكلم تجوز في ذكر المستثنى منه اذ ذكر لفظا
وتريد به البعض ثم يرجع الى التحقيق فيخرج ما توهم المخاطب دخوله في لفظه ذلك الكل كما
يسمي التسعة عشرة ثم يعود الى التحقيق فيخرج الواحد لانه توهم السامع ولا يجوز ان يطلق
اسمه على ضعفه وابعد منه ان يطلق على ما اقل من نصفه انتهى وفيه نظر لابتنائه على القول

المحكي عن الاكثر في تعقيب الاستثناء من ان المراد من المستثنى منه البعض مجازا لقرينة
الاستثناء واما على القول بان المجموع المركب من المستثنى منه والمستثنى واداة الاستثناء
بدل فلا وكذا القول بان المراد منه المعنى الحقيقي وان اسناد الحكم انما هو بعد الاخراج
وهو خيرة العلامة والسيد عميد الدين ونجم الائمة كما لا يخفى وقد اشار الى هذا نجم الائمة
ومنها انه لو قال له على عشرة الا تسعة دراهم ونصف وثلث درهم وسبعه سدسا وتسعا و
ركيكا وما هو الا لانه استثناء الاكثر فيدل على عدم جوازه اذ كل جايز لا يكون قبيحا وفيه
نظر لما ذكره في النهاية والزبدة والاحكام وشرح المختصر للعضدي من ان استقباحه لا
يلزم عدم صحته كما لو قال له على عشرة الا دانقا ودانقا الى ان عد عشرين والحق والمجموع ثلث
العشر فانه مستقبح وان كان الواجب الا عشرين دانقا ومع ذلك فان العبارة صحيحة
ولسقط منه عشرون دانقا وانما قبح التطويل لعدم ضبطه مع امكان اختصار الاسهل ضبطا
وايضا نقول لو ادعيتم قبح استثناء الاكثر في جميع موارده منعناه وان ادعيتم في الجملة
وفي بعض الموارد سلمنا ولكن لا ينفعكم لظهور ان ذلك ليس من جهة الوضع والا لاطرد
ولا يمكن التفصيل في تخصيص المنع بصورة القبح والجواز بصورة عدمه لظهور اتحاد الا
النوعي وعدم القائل بهذا التفصيل فتأمل وقد اشار الى ما ذكر السيد الاستاد ايضا ومنها
ان حكمة الاستثناء موجودة في الاقل دون الاكثر بيانه ان الاستثناء انما يفعل للاستدراك
او الاختصار فالاول ان يطلق الانسان الف درهم وخمسة دوانيق فيعرف بعشرة الا دانقا
لزيد عليه عشرة فيقصد ما كونه في الحال انه له عليه تسعة فيستثنى والثاني ان يستطيل الاخبار
ان يعبر بتسعة دراهم وخمسة دوانيق فيعبر بعشرة الا دانقا وليس من الاختصار ان يقول له
على الف درهم الا تسعمائة وتسعة وتسعين وليس من العادة ان يكون على الانسان درهم
فيظن ان عليه الفا ثم يذكر في الحال ان عليه درهما ويستدرك ذلك بالاستثناء وفيه
نظر للمنع من خلو استثناء الاكثر من الحكمة بل قد يترتب عليه الحكمة كما اشار اليه في النهاية
سلمنا ولكن نمنع من استلزام الخلو عن الحكمة عدم الصحة والا لكان كل كلام لغو غير
متضمن للحكمة خارجا عن اللغة وهو باطل قطعا ومنها ان استثناء الاكثر لو كان صحيحا لو
قع في اللغة والتالي باطل لانه لم يوجد فيها استثناء على المقدم مثله وجه الملازمة انه يبعد
عادة عدم وقوع ما هو صحيح لغة واجاب في العدة والذريعة بان هذا غير صحيح لانه ليس

كل شئ لم يحدث فعلوه لا يجوز فعله الا ترى انا وجدناهم يستثنون النصف وما قاربه و
ان كان جايزا بلا خلاف وزاد الثاني فقال وليس كل شئ هو الاحسن لا يجوز خلاف
ذلك لان الاحسن عندهم تقديم الفاعل على المفعول ثم لم يمتنع ذلك من خلافه انتهى والمسئلة
لا تخ عن اشكال الا ان القول الاول الذي عليه المعظم من كون الاستثناء المفروض جائزا
وغير مخرج ولا خارج عن اللغة هو الاقرب وينبغي التنبيه على امور الاول على المختار في صحة
الاقرار والوصية والوكالة ونحوها المتضمنة للاستثناء المفروض فيترتب عليها ما يترتب
على المتضمن لاستثناء الاقل من الامور المذكورة ولا فرق في ذلك بين ان يتضمن الامور
المذكورة الحسن من الاستثناء المفروض او القبيح الثاني لو انشاء في الصلوة دعاء متضمنا
للاستثناء المفروض صحت مط ولو قلنا بلزوم العربية في الدعاء في الصلوة وكذا يصح العقد
المتضمن للاستثناء المفروض لما بيناه من انه غير خارج عن اللغة ولا فرق في ذلك بين الحسن
منه والقبيح منه الثالث لا شك في ان الاستثناء المفروض قد يكون قبيحا مستهجنا وقد
يكون حسنا بليغا كما صرح به في المعارج وشرح الكافية لنجم الائمة والاحكام واما القبيح منه فلا
يمكن وروده في خطاب الشرع قطعا وان قلنا انه صحيح لغة فلو وردت رواية متضمنة له وجب
طرحها وان كانت صحيحة او تأويلها بما يرفع معه القبح وان كان بعيدا واذا دار الامر بين كون
الاستثناء مفيدا اخراج الاكثر او الاقل فلا شك ان الترجيح للثاني لان الاول اما ان يكون
غير واقع او واقعا وعلى كلا التقديرين يكون الترجيح مع الثاني اما على الاول فواضح واما
على الثاني فلانه وان كان واقعا ولكنه في غاية الندرة وعن الظن ان المشكوك فيه يلحق بالاغلب
الثالث لا فرق فيما ذكرنا وبين جميع ادوات الاستثناء من الا وغير ونحوها الرابع لا فرق فيما
ذكرناه بين جميع اللغات الخامس هل يجوز على المختار استثناء الاكثر مط ولو كان الباقي بعده
واحدا وشيئا قليلا في الغاية او لا صرح بالاول في جامع المقاصد وهو ظاهر اطلاق الذريعة
والعدة ويه ومع والتقريب والقواعد والمبادي والنهاية وش والمنية ولك وضه والتمهيد
والزبدة وشرح الكافية لنجم الائمة وشرح المنهاج للعبري والمحكي عمن حكى عنهم القول بجواز استثناء
الاكثر ممن تقدم اليه الاشارة وحكى في الايضاح عن ابي الحسن البصري اشتراط بقاء كثرة
تقرب من مدلول اللفظ وهو في جامع المقاصد وعن هذا القول ايضا لكن اذا كان من غير
تصريح ببقائه وهو شاذ ضعيف لا يلتفت اليه السادس حكى العضدي عن بعض القول بعدم

جواز تخصيص الاكثر اذا كان العدد صريحا فلا يجوز عشرة الا تسعة بخلاف ما اذا لم يكن صريحا فيجوز
اكرم بني تميم الا الجهال وهم الف والعالم واحد وهذا قول شاذ لم يعرف قائله فلا يصار اليه
السابع ان قلنا بعدم جواز الاستثناء الاكثر فهل يجوز استثناء النصف فيه اشكال وقد اختلف
في ذلك القائلون بهذا القول على قولين الاول يجوز وهو المحكي في النهاية والايضاح وغيرهما
عن ابي درستويه النحوي وحكاه ابن [illegible] عن الاكثر بل يظهر من الذريعة والعدة انه مما لا
خلاف فيه الثاني انه لا يجوز وهو المحكي في النهاية والايضاح والمنية عن القاضي ابي بكر [illegible]
وفي شرح الكافية لنجم الائمة هو قول بعض البصرية وفي شرح المعالم لابن التلمساني هو مذهب
ابن درستويه واحمد بن حنبل وعبد الملك بن الماجشون من الفقهاء والقاضي من الاصوليين وفي غاية
البادي انه مذهب بعض اهل العربية واشار الى هذا القول ايضا في جامع المقاصد وكذا
والتمهيد لكن من غير تصريح بقائله واستدل عليه بالحجج الاولى والثانية والرابعة من حجج القائلين
بعدم جواز استثناء الاكثر وقد تقدم اليها الاشارة الثالث انه لا يجوز ذلك وهو اذا كان
العدد صريحا فلا يجوز عشرة الا خمسة ويجوز اذا لم يكن صريحا وقد حكاه العضدي من غير تصريح بقائله
الثامن قال في الغنية والاحكام قد نقل عن بعض اهل اللغة استقباح عقد صحيح فلا يقول له علي
مائة الا عشرة بل خمسة التاسع الظاهر من كلمات الفقهاء والاصوليين وغيرهم ان النزاع في جواز
تخصيص الاكثر والمساوي يعم جميع الالفاظ الموضوعة للعموم فيندرج تحته الفاظ الاستفهام
والمجازات وكل ومتى والجمع المعرف باللام والنكرة المنفية وغيرها وهل يندرج تحته ما يفيد
العموم مجازا وبالالتزام نحو احل الله البيع وعموم المنزلة وعموم المفاهيم وعموم الناشي من
ترك الاستفهام اولا الظاهر من كلمات المشايخ الاول بالجملة الظاهر منهم ان محل البحث ما
يفيد العموم وما يصح الاستثناء منه مطلقا والمخالف فيه واحد وقد نبيناه وهل يختص محل البحث
بالعموم الاستغراقي او يعم البدلي والمجموعي فيه اشكال ولكن الظاهر من كلمات من تقدم اليهم الاشارة
الثاني بل كلمات المعظم صريحة بالنسبة الى المجموعي مفتاح لا اشكال ولا شبهة في انه كما يجوز تخصيص
العام بالاستثناء كذا يجوز تخصيصه بغيره وهو قد يكون متصلا كالاستثناء وهو على اقسام
منها الشرط والصفة وغيرهما وقد يكون منفصلا يجوز التفرد به وجوب مستقلا من غير حاجة
الى انضمامه الى العام ومن هذا القبيل تخصيص عام الكتاب او السنة المتواترة او بخبر الواحد
او بالاجماع او بدليل العقل فاذا عرفت هذا فاعلم انه لا اشكال ولا شبهة في انه لا يجوز تخصيص

العام

العام بالمخصص المنفصل المستوعب لجميع افراد العام كما لا يجوز استثناء المستغرق فلا يجوز ان
يقول اكرم علماء بني تميم ثم يقول لا تكرم منهم زيدا ولا عمرا وهكذا الى ان لا يبقى احد منهم و
يخرج الجميع وكذلك الكلام في سائر المخصصات المتصلة وكذا لا اشكال ولا شبهة في انه يجوز
تخصيص العام بالمنفصل المخرج لاقل افراد العام كالواحد والاثنين والثلث ونحو ذلك وما
ما دون النصف فيجوز ان يقول اكرم العلماء ثم يقول لا تكرم زيدا العالم وكذلك الكلام في سائر
المخصصات وهل يجوز تخصيص العام بالمنفصل المخرج لاكثر افراده كما يجوز استثناؤها او لا يجوز
ذلك اختلفوا فيه على قولين الاول انه يجوز وهو للذريعة والعدة والمنية والغنية والوافية
والمحكي عن جملة من الكتب عن الفضلاء وفي غاية البادي عن الجمهور وفي بعض مصنفات السيد
الاستاد المذهب الصحيح في تخصيص العام وهو الذي ذهب اليه اكثر اصحابنا ومنهم السيد
والمرتضى والشيخ وابن المكارم ابن زهرة جواز التخصيص الى الواحد وعدم اشتراط بقاء الاكثر
و[illegible] ابن ادريس وحكي الخلاف في ذلك عن ابن الجنيد وهو قول العلامة وظاهر
انتفاء الخلاف في ذلك بين اصحابنا حيث نسب الخلاف في ذلك الى العلامة وقال الشيخ البهائي
والاكثر على الجواز للاكثر ان في [illegible] الثاني انه لا يجوز وهو المحكي عن [illegible]
للقول الاول وجوه منها ما تمسك به في العدة من ان استعمال العام في غير الاستغراق يكون بطريق
المجاز وليس بعض الافراد اولى من البعض فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام لا يقال هذا مدفوع
بما ذكره في بعض من المنع من عدم الاولوية فان الاكثر اقرب الى الجمع من الاقل لانا نقول هذا غير
جيد اما اولا فلما ذكره في المنية من ان علة جواز اطلاق العام على بعض افراده كون ذلك البعض
جزءا من موضوع اللفظ وهذا المعنى ثابت في كل فرد منه فكان اطلاق لفظ العام عليه جائزا
فتم واما ثانيا فلما ذكره في المنية ايضا من ان الاولوية الثابتة للاكثر باعتبار كونه اقرب من موضوع
اللفظ معارضة بالاولوية الثانية للاقل باعتبار رجحان ارادته من اللفظ لكونه لازما للموضوع
له وللاكثر بخلاف الاكثر فانه لازم للموضوع له خاصة بالاولوية الثانية [illegible] فتم واما ثالثا فلما
ذكره في المنية والمعالم من ان الاولوية انما تقتضي رجحان الاولى عند التعارض للمنع مما ليس باولى
عند خلوه عن المعارض كما ان اطلاق اللفظ على حقيقته اولى من اطلاقه على مجازه ولا يقتضي عدم
اطلاقه على مجازه ومنها قوله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين
وغيره اهل اللسان مستحسنا لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص الى الواحد مهما وجدت القرينة

وهو المدعى وا ورد عليه صاحب المعالم والعضدى بانه غير محل النزاع فان البحث في تخصيص العام
والناس هاهنا ليس بعام بل للمعهود والمعهود غير عام وزاد الاول فق وحينئذ يتوقف في هذا العدم
بثبوت صحة اطلاق الناس على واحد فان اتفاق المفسرين على ارادة الواحد من الناس انما نقل بخبر
غير العدل فلا يثبت به حكم ومنها انه لو لم يجز ذلك لما ساغ التمسك بعموم قوله اوفوا بالعقود على صحة
كثير من المعاملات واللازم باطل لان الجزئيات الخارجة من هذا العموم اكثر من الباقي بل الباقي في
غاية القلة بالنسبة الى الخارج والتالي باطل فان الظاهر اتفاق الاصحاب على الاستدلال به على ذلك
وفيه نظر للمنع من الملازمة كما سياتي اليه الاشارة ومنها ما تمسك به في العدة فقال لنا في جملة كلام
لم على ان استعمال ذلك لاهل اللغة ظاهر لانهم استعملوا لفظ العموم في الواحد كما استعملوه في الكثير
والاكثر من ذلك فقال الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فاخبر عن نفسه بنون الجمع وبالواو
والنون وهو واحد وقال الشاعر انا وما اعني سواي يخبر عن نفسه بلفظ الجمع وقد تجاوزوا
ذلك الى ان عبروا بلفظ الالف عن الواحد كما روى عن عمر انه لما كتب الى سعد بن ابي وقاص وقد
انفذ اليه القعقاع بن سور قد انفذت اليك الف رجل فعبر عن القعقاع وحده بعبارة الالف
لما اعتقد من ان يسد مسد الالف في الحرب وهو واضح انتهى وفيه نظر لخروج الاية الشريفة والرواية عن
محل البحث اما اولا فلما اشار اليه جدي الصالح من انما في الاية ليس من الفاظ العموم وكذا ما في
الرواية واما ثانيا فلما ذكره في النهاية والمعالم وشرح المختصر للعضدى فقالوا ما في الاية غير محل النزاع
لانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص في شيء وذلك لما جرت العادة به من ان العظماء يتكلمون عنهم
وعن اتباعهم مسلك المتكلم فصار ذلك استعارة عن العظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظا فيه اصلا
نعم قال السيد الاستاد يدل على الجواز وقوع التخصيص المذكور في كلام الفصحاء والبلغاء وفي الاخبار
وكلام الاصحاب كما يظهر بالتتبع انتهى فتم ومنها انه اعلم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز و
شربت الماء ونريد به اقل القليل مما يتناوله الماء والخبز وفيه نظر لما ذكره في المعالم من انه خارج عن
محل النزاع فان كل واحد من الماء والخبز في المثالين ليس بعام بل هو للبعض الخارجي المطابق للمعهود
الذهني اعني الخبز والماء المقرر في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم وحاصله
انه اطلق المعرف بلام العهد الذهني الذي قسم من تعريف الجنس على موجود معين بحقله وبغيره
اللفظ واريد بخصوصه من بين تلك المحتملات بدلالة القرينة وهذا مثل اطلاق المعرف بلام
العهد الخارجي على معهود معين من بين معهودات خارجية كقولك لمخاطبك ادخل السوق مريدا

واحدا من

واحدا من اسواق معهودة بينك وبينه عهدا خارجيا معينا له من بينها بالقرينة ولو بالعادة
فكما ان ذلك ليس من تخصيص العموم في شيء فكذا هذا واشار الى ما ذكره العضدى ومنها
انه لو امتنع ذلك لكان التخصيص واخراج اللفظ عن موضوعه الى غيره وهذا يقتضي امتناع كل
تخصيص وهو باطل واورد عليه في المعالم بالمنع من كون الامتناع غيره مانع وتحقق العلاقة بين
المعنى الحقيقي للعام وهو الافراد وبين الواحد والاثنين والثلاثة من تلك الافراد وهي الجزئية
انتهى وقد تمسك بهذا الوجه السيد الاستاد فقد يدل على الجواز وجود المقتضي للصحة وانتفاء
المانع اما من جهة المخصص فلانه وان كان متصلا لان الاستثناء الموضوع لمطلق الاخراج
كالشرط لمطلق الاشتراط والغاية لمطلق التحديد واما من جهة العام فلتحقق الوضع فيما
يقع فيه الاخراج قبل تعلق الحكم ووجود العلاقة المصححة للتجوز وهي علاقة العموم والخصوص دون
المشابهة والكل والجزء والكلي والجزئي فيما لا يقع فيه ذلك كما في التخصيص بالمنفصل ثم قال وعلاقة
العموم والخصوص هي نوع مستقل من انواع العلاقة مغاير لما عداها من الانواع وقد اثبتها علماء
الاصول ثم قال على ان التحقيق ان العلاقة غير موقوفة على السماع ولا محصورة فيما ذكروه من
الانواع وفيه نظر للمنع من الاصل المذكور بل الاصل عدم صحة ذلك لانه لا شك في ان صحة
الاستعمال لغة من الامور التوقيفية كما ان صحة العبادة والمعاملة منها فكما ان الاصل فساد
العبادة والمعاملة حيثما لم يقم من الشرع دليل على الصحة فكذلك الاصل فساد الاستعمال حيثما لم يقم
دليل على صحته كما في محل البحث لعدم قيام الدليل على صحة الاستعمال المفروض سواء قلنا بان العام
بعد التخصيص حقيقة او مجاز اما على الاول فلعدم قيام دليل على عموم الوضع بحيث يشمل محل الفرض
واما على الثاني فللمنع من وجود علاقة معتبرة وقد يجاب عما ذكر بان الدليل على صحة الاستعمال
المفروض موجود فان علمنا بنظر في انواع التخصيصات الى انواع العمومات مضافا الى صحة استثناء
الاكثر وكثرة الاستعمال القائلين بالصحة وقد يقدح للمصرح بالمنع مع ملاحظة ان المثبت مقدم
على النافي يدل عليها ومرجعها الى الاستقراء وهو حجة في اللغات والا لما ثبت بها اصل كلي واما
منع وجود العلاقة المعتبرة فضعيف كما سياتي اليه الاشارة انتهى ومنها ما اشار اليه في التمهيد
فقال ومن فروع المسئلة ما اذا قال والله لا اكلم زيدا وعمرا ولا اكل طعاما ونوى معينا قبل
الاصحاب هنا قبول قوله مطلقا انتهى وفيه نظر والقول الثاني وجوه ايضا منها الاصل المتقدم
اليه الاشارة وقد عرفت ما فيه ومنها عدم وجود العام المخرج اكثر افراده في اللغة وفيه نظر

ومنها ان العام المخصص مجاز ومن البين ان المجاز مشروط بوجود العلاقة وهي منتفية فيما اذا خصص الاكثر كما اشار اليه في العام فح لما كان مبنى الدليل على ان استعمال العام في الخصوص مجاز كما هو الحق ولا بد من جواز مثله من وجود العلاقة المصححة للتعبير لا جرم كان الحكم مختصا باستعماله في الاكثر لانتفاء العلاقة في غيره فان قلت كل واحد من الافراد بعض مدلول العام وهو جزء وعلاقة الكل والجزء بحيث يكون الاستعمال للفظ الموضوع للكل في الجزء غير مشروط بشيء كما نص عليه المحققون واما الشرط في عكسه اعني استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل وح فما وجه تخصيص وجود العلاقة بالاكثر قلت لا ريب في ان كل واحد من افراد العام بعض مدلوله لكنها ليست اجزاء له كيف وقد عرفت ان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد وانما يتصور في مدلوله تحقق الكل والجزء لو كان بالمعنى وليس كذلك فظهر انه ليس المصحح للتجوز علاقة الكل والجزء كما توهم وانما هي علاقة المشابهة اعني الاشتراك في صفة وهي هيهنا الكثرة فلا بد في استعمال لفظ العام في الخصوص من تحقق كثرة يقرب من المدلول العام ليتحقق المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال وذلك هو المعنى بقولهم لا بد من بقاء جمع يقرب اه انتهى وفيه نظر اما اولا فلما ذكره جدي الصالح فان نفى الحصر ثم بجواز ان يكون العلاقة علاقة العام والخاص انتهى واورد عليه بعض الاجلة في لنا منع ابتناء مثل هذا الاستعمال في الكلام الفصيح حتى يظهر تجويز الواضع لنوع هذه العلاقة و التمثيل بمثل اطلاق العلماء على زيد في كلام بعض الافاضل ليس بحجة ومن اطلق عليه لانه علامة انه اشتمل على كلام عالم لا انضافه بجميع مراتب علومهم مع انه غير محل الخلاف لم يستعمل العام في الواحد بل جعل الواحد عاما واطلق لفظه عليه انتهى وفيه لان علاقة العموم والخصوص قد عدت من جملة العلاقات وقد تحقق كثير من افرادها في العمومات المخصصة بعدم تحقق الفرد الذي هو محل البحث على تقدير تسليم غير قادح اذ كثير من العلاقات لم يتحقق جميع افرادها ثم لو اشترطنا النقل في احاد المجاز ربما اتجه ما ذكره ولكنه خلاف التحقيق وما عليه المعظم ولم يكن ايضا متمسكا بفقد العلاقة بل بعدم الاستعمال فتامل واما ثانيا فلان ما ذكره لو تم لوجب القول بعدم جواز استثناء الاكثر على القول بان العام المخصص بالمتصل مجاز وكذا يلزم القول بعدم جواز تخصيص الاكثر بالشرط والصفة فيكون قوله اكرم العلماء الطوال وان كانوا الطوال اذا كان الطوال جماعة منحصرين في الثلثة مثلا وكذا يلزم القول بعدم صحة قوله اكرم العلماء ومرادي منهم علماء البلدة الفلانية اذا كانوا منحصرين في عدد قليل في غاية القلة بالنسبة الى الافراد قبل الاضافة فكذا الموصول فانها قبل

وبعد الاضافة منحصر في عدد

الاتيان لصلة كالكل قبل الاضافة وبعد الاتيان بها كالكل بعد الاضافة والالتزام ببطلان جميع ما ذكر بعيد جدا يأباه شيوع استعمالها في الكلام الفصيح نعم قد يقال ان الاخير ليس من محل البحث لان الاضافة والالتزام والصلة ليست من المخصصات فلا يكون الكل المضاف والموصول مع صلته من العام المخصص وفيه تامل بل التحقيق انهما من العام المخصص واما ثالثا فلان دعواه كفرع انتفاء العلاقة الكلية والجزئية على تقدير كون مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد باطلة نعم ذلك لان العام على التقدير المذكور يدل على المجموع المركب بالمطابقة كما في الكل المجموعي الا ان المدلول المطابقي والهيئة المركبة هنا غير الفان المدلول المطابقي والهيئة المركبة في الكل المجموعي ويدل على ما ذكرنا ان العام الاستغراقي يدل على كل فرد من افراده قطعا وليست المطابقة والا لكان كل فرد من افراده مما وضع له لفظ العام وهو فاسد بالبديهة وليس ايضا بالالتزام لان كل فرد من الافراد ليس خارجا عن الموضوع له لانه له قطعا فوجب ان يكون بالتضمن اذ لا رابع للدلالات بالاتفاق ومن المقطوع به ان التضمن لا يكون الا ان يكون المعنى المطابقي مركبا فلزم ان يكون معنى العام الاستغراقي مع بساطته مركبا ايضا كالمجموعي وعليه يصح دعوى تحقق العلاقة الجزئية والكلية بين العام الاستغراقي وجزئياته وفيه نعم قد يقال لا نم ان هذه العلاقة مطلقا معتبرة بل نوع خاص منها وهو في محل البحث فتامل واما رابعا فلان ما ذكره انما يتم على تقدير كون النزاع مختصا بالعمومات الاستغراقية وهو مم بل الظاهر شموله لها وللعموم المجموعي كالجمع المعرف باللام على قول وقد صرح بذلك بعض المحققين مستشهدا عليه بالكتب الاصولية واما خامسا فللمنع من انتفاء علاقة المشابهة حيث يخرج من العام اكثر افراده مطلقا فتامل واما سادسا فلان ما ذكره انما يتم على القول بان العام المخصص مجاز مطلقا واما على القول بانه حقيقة مطلقا ولو خص بمنفصل فلا فتامل ومنها ما تمسك به جدي قدس سره فانه قال يجوز تخصيص العام الى ان يبقى الواحد ام لا بد من بقاء الاكثر او الاثنين او الثلثة اقوال والحق ان العلاقة ان كانت العموم والخصوص فلا بد من بقاء الاكثر لقبح اكلت كل رمانة في البستان وفيه الالف منها وقد اكل واحدة او اثنتين او ثلثة وان كانت العلاقة امرا اخر فربما يصح التخصيص الى واحد مثلا ليست الكل في البحث والجودة او غيرهما وان لم يكن غير هذا الواحد بمنزلة العدم لكونه في غاية الضعف او في غاية قلة النفع او غيرهما فكانه لم يكن من الزمان والاظهر في العام والخاص كون

العلاقة هي العموم والخصوص الا ان يظهر من الخارج لكن العلاقة غيره فتدبر انتهى و
فيه نظر لما سبق اليه الاشارة وينبغي التنبيه على امور الاول اعلم انه حكى في المعارج ونهاية
والمنية وغاية المبادي والمحصول والاحكام انه لا بد في نهاية التخصيص في جمع الفاظ العموم
ابقاء كثرة تقرب من مدلول العام الا ان يستعمل في حق الواحد على سبيل التعظيم وقد صار
الى هذا القول في المعارج والنهاية والمبادي والمعالم والمحصول والمنهاج وهو ظاهر المنية
ونهاية وفي المنية اختاره محققوا المتاخرين وفي التمهيد وشرح المختصر للعضدي ذهب اليه
الاكثرون وفي الاحكام واليه ميل امام الحرمين واكثر اصحابنا انتهى واحتج اليه في المعارج
والنهاية والمبادي والمنية والمعالم والمحصول بقبح امثلة منها ما ذكره في جميع الكتب المذكورة
فقالوا القطع بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الف وقد اكل واحدة او
ثلثة وزاد العبري فقال لغاية اهل اللغة فذلك دليل الامتناع لغة ومنها ما ذكره في المعارج
والمعالم فقالا لو كان يصح امنت كلا في الصندوق من الذهب وفيه الف وقد اخذ دينارا
ومنها ما ذكره في المعالم فقط وكذا في قوله كل من دخل داري فهو حر وكل من جاءك فاكرمه
وفسره بواحد او ثلثة فقط اربعة زيدا وهو مع عمرو والكل لو اريد في جميعها كثرة قريبة
من مدلوله ومنها غير ذلك وفي هذه الحجة نظر اما اولا فلما بيناه من ان القبح لا يستلزم
عدم الجواز لغة واما ثانيا فلما ذكره في الاحكام فقط وهذه الحجة وان كانت قريبة من السداد
وقد قرره فيها جماعة كثيرة الا ان للقائل ان يقول متى يكون ذلك مستقبحا اذا كان
مريد الواحد من جنس ذلك مع القرينة المعرفة الذي هو مدلول اللفظ وقد اقترن به قرينة
او اذا لم يكن الاول تم والثاني مسلم ثم تمسك بوقوع ذلك مع القرينة بقوله تعالى الذين قال
لهم الناس وبقولهم اكلت الخبز ثم قال نعم اذا قال اذا اطلق اللفظ العام وكان الظاهر ارادة
الكل او ما يقاربه في الكثرة وهو مريد للواحد البعيد من غير اقتران دليل يدل عليه فانه
يكون مستقبحا انتهى وفيه نظر واضح واما ثانيا فللمنع من ثبوت القبح في جميع صور عدم بقاء
الكثرة القريبة من مدلول العام فالدليل اخص من المدعى لا يقال اذا ثبت القبح في بعض الصور
لزم الحكم بعدم الجواز فيه ومنه يلزم الحكم بعدم الجواز مطلقا اذ لا قائل بالفصل من هذه الجهة
لانا نقول هذا معارض بمثله فتامل وكيف كان فما استقبح عادة لا يمكن تنزيل الخطاب الشرعي
عليه مطلقا وان قلنا بالصحة لغة او وردت رواية مشتملة عليه وجب طرحها وان كانت صحيحة او

تأويلها بما يرتفع معه القبح وان كان بعيدا وان دار بين الامرين التاويل البعيد و
الطرح ففي الترجيح اشكال والاقرب اعتبار ما يكون اقوى ظنا واما اذا كان خطاب
غير الشرع مشتملا عليه كخطاب الموكل والموصي والمقر ونحوهم وقلنا بان ذلك صحيح لغة
ففي لزوم التاويل ودفع القبح او الاخذ بالظاهر اشكال والاقرب ملاحظة العادة فتامل الثاني
ان القائلين باشتراط بقاء كثرة تقرب من مدلول العام لم يحددها بل صرح في النهاية و
المنية والمحصول والاحكام بانها غير محدودة ولكن قال في التمهيد واختلفوا في تلك الكثرة
ففسرها ابن الحاجب بانه الذي يقرب من مدلوله قبل التخصيص ومقتضى هذا انه يكون
اكثر من النصف وفسره البيضاوي بان يكون غير محصور انتهى ولو فسر بما يرتفع معه قبح
التخصيص لم يكن بعيدا الثالث صرح في النهاية والتهذيب والمنية والمحصول وغيرها بجواز
انتهاء التخصيص في الفاظ الاستفهام والمجازات الى الواحد وادعوا الاتفاق على ذلك بقول
مطلق ولم يفصلوا بين المخصص المتصل والمنفصل وجعلوا محل النزاع في المسئلة غير ذلك
فيجوز ان يقول من دخل داري فلم ادرهم من عندك ومريد شخصا واحدا ولكن
المستفاد من اطلاق المعارج وغاية المبادي والتمهيد والمعالم والاحكام وشرح العضدي
والمنهاج وشرح العبري ان ذلك من محل النزاع مطلقا سواء خص بمتصل او بمنفصل ويستفاد
من المعارج والمعالم والمحكي عن ابي الحسين انه يشترط هنا ايضا بقاء كثرة تقرب من مدلوله
العام والاقرب عندي ما عليه الاولون الذين ادعوا عليه الاتفاق من الجواز لغة وان فرض
لزوم قبح في بعض الصور فغايته عدم حمل خطاب الشرع عليه لا الحكم بالخروج عن اللغة بل
لا يبعد القول بجواز تخصيص جميع الالفاظ الموضوعة للعموم الى الواحد لغة كالاستثناء
سواء خص بمتصل او بمنفصل نعم لا يمنع قبح كثير من صوره فغايته عدم حمل خطاب الشرع
عليه وترتب ما يترتب على الاستثناء القبيح عليه ويترتب على الجواز اللغوي ما يترتب على
استثناء الاكثر حتى يبقى واحد الجائز لغة وقد بيناه واعلم انه فصل العضدي في المسئلة تفصيلا
لم اجد احدا صار اليه سوى الفاضل البهائي فقط فذهب الاكثر الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب
من مدلول العام والمختار انه ان كان تخصيص باستثناء او بدل جاز الى واحد واشترط
العشرة احدها والا فلا وان كان بمتصل غيرها كالشرط والصفة جاز الى اثنين نحو اكرم الناس
العلماء وان كان علماء وان كان بمنفصل فان كان غير محصور وفي عدد كثير فالمذهب انه لابد

من جميع بغرب من مدلوله فلا يبقى من دخل اكرمه وبغير بنيد وعمرو انتهى وهل يختص محل
البحث بالالفاظ الموضوعة للعموم او يعم جميع ما يفيد العموم سواء كان بالوضع او بالالتزام
او بغير ذلك فيندرج تحته عموم المنزلة وعموم المفاهيم والعموم الناشي من ترك الاستفصال
وعموم المطلقات وغير ذلك فيه اشكال من اطلاق الاصوليين وقول الشهيد الثاني في
التمهيد بعد ذكر الخلاف في المسئلة وتقييد المطلق كتخصيص العام ومن امكان دعوى الاطلاق
المذكور الى العمومات الموضوعة وكيف كان فالمصير الى جواز تخصيص العمومات المشار اليها
خصوصا المطلقات الى الواحد لغة ولا فرق في ذلك بين المتصل والمنفصل ولم يحضرني الان
مثال من تخصيص الاكثر من تلك العمومات يكون قبيحا واذا فرض وجوده فحكمه ما عرفت سابقا
ولا يخفى ان تخصيص الالفاظ الموضوعة الى ان يبقى واحدا والى ان يبقى الاقل منه في غاية
المرجوحية فلا يمكن المصير اليه مع امكان تاويل يقرب منه وان كان مجازا انه لم يثبت ان كل
تخصيص اولى من المجاز حتى مثل التخصيص المفروض وان كان حسنا اذ المناط في ترجيح التخصيص
على المجاز هو الغلبة ويشق تمامها في جميع اقسام المخصص فتبطل الظاهر عدم [illegible] فانه لا شك في ان حمل
الامر على الاستحباب اشيع من تخصيص العام الى ان يبقى واحدا واثنين او ثلثة خصوصا في
اخبار الائمة عم ويمكن الحاق الالفاظ المفيدة للعموم لا من جهة الوضع بالالفاظ الموضوعة
لما ذكرنا وان كان تخصيص الاكثر في غير الموضوعة للعموم سيما المطلقات اهون فتامل ثم ان
المستفاد من اطلاق كلمات الاصوليين في هذه المسئلة ان محل النزاع يعم المخصص المتصل والمنفصل
وان الاقوال المختلفة تعم الامرين الرابع حكى في المعارج والمحصول عن القفال انه قال لا يجوز تخصيص
الجمع المعرف بحيث لا يبقى اقل من الثلثة ولكن في المنية في بحث المجازات والاستفهام يجوز الانتهاء
الى الواحد وهو منقول عن القفال انتهى وفي الاحكام منهم من جعل النهاية في التخصيص في اسماء
الجموع كالرجال والمسلمين الى ان يبقى ثلثة وهو مذهب الفقهاء من اصحاب الشافعي انتهى وفي
الذريعة والغنية لا غاية الا ويجوز ان يبلغ تخصيص ما ظاهره العموم اليها غير ان الفاظ الجمع كا
المشركين والرجال حتى يبلغ التخصيص فيه الى اقل من ثلثة كان اللفظ مجازا واذا بلغ ثلثة كان
اللفظ حقيقة كما يكون فيما زاد وليس كذلك لفظ من فيما يعقل وما فيما لا يعقل فانه اذا بلغ الى
واحد كان اللفظ حقيقة ولم يكن مجازا او زاد الاول فتامل وقد حكي عن ابي بكر القفال الخلاف في
ذلك وانه كان يذهب الى ان لفظ من يجوز ان يبلغ التخصيص فيها الى الواحد هذا منه [illegible]

ظريف

ظريف واذا كان البلوغ عنده فيمن الى الواحد يجعل اللفظ مجازا كالاحاد في الفاظ الجمع
مثل ذلك واذا كان ايضا التخصيص في الفاظ الجمع الى ان ينتهي الى الثلثة يجعل القول مجازا عنده
لانه يقتضي الاستغراق على مذهبه فاي تخصيص عرض فيه اقتضى كونه مجازا فاي فرق في بلوغ
التخصيص بين ما نقص من ثلثة وبين ما زاد عليها انتهى وحكى في المعالم وشرح العضدي عن
بعض القول بانه يجوز التخصيص الى ان ينتهي الى الثلثة وعن اخر الى اثنين واطلقا قال في المعالم
جعلا ما قيل في الجمع وان اقله ثلثة او اثنان وكانهم جعلوه مرتبة يطلق عليها فان الجمع من حيث
هو ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم حكميهما فلا تعلق لاحدهما بالاخر فلا يكون المثبت لاحدهما
مثبتا للاخر انتهى ونحوه ما في شرح العضدي وفي التمهيد قيل يجوز التخصيص الى ان ينتهي الى
اقل المراتب التي يطلق عليها ذلك اللفظ المخصوص مراعاة لمدلول الصيغة فعلى هذا يجوز
التخصيص في الجمع كالرجال ونحوه الى ثلثة لانها اقل مرتبة على الصحيح وفي غير الجمع كمن وما الى الواحد
فتقول من تكرمني اكرمه وتريد شخصا واحدا انتهى وفي بعض شروح [illegible] اما اطلاق الجمع باللام
على الواحد كثيرا انتهى الخامس يظهر من النهاية والمعارج والمنية وغاية البادي والمعالم والمحصول
والمحكي عن ابي الحسين البصري انما يجوز استعمال العام في فرد من افراده على سبيل التعظيم والقاء
مما لا خلاف فيه وقد صرح في النهاية والمعالم وشرح العضدي بخروجه عن محل البحث فلا اشكال
في ذلك وعليه اذا انحصر تاويل رواية او كلام في العام لحملها على الواحد تعظيما وجب صونها
عن الطرح واللغو اللازمين على تقدير انحصار التاويل في ارتكاب التخصيص الى الواحد بناء
على عدم جوازه وكونه قبيحا واما اذا دار الامر في تاويل الرواية بين حمل العام على واحد من جزئياته
تعظيما وبين الحمل على اكثر الجزئيات من باب استعمال العام في الخاص بعلاقة العموم والخصوص
او الشابهة فالاقرب الثاني كما اشار اليه الجدي قدس سره لشيوعه فان المشكوك فيه يلحق بالغالب
ولذا وجب الحمل اقرب المجازات عند تعذر الحقيقة ثم واذا دار الامر بين التعبير وحمل العام على واحد
من جزئياته تعظيما فهل الترجيح اشكال من قوة احتمال كون الاخير من باب التخصيص وقد ثبت
انه اذا دار الامر بين التخصيص والمجاز كان الاول اولى كما عليه اكثر الاصوليين ومن انه دليل على
كون المجاز مرجوحا بالنسبة الى كل تخصيص حتى محل البحث وما دل على رجحانه على المجاز وهو كونه اغلب
منه غير متحقق كلام من قدم التخصيص على المجاز مطلقا بهذا التفصيل مستلزم لخرق الاجماع المركب
وفيه نظر للشك في انصراف كلامهم الى هذا بل ينصرف الى الغالب وهو غير محل البحث فهذا كله

على تقدير ثبوت اطلاق لفظ التخصيص عليه حقيقة عندهم وان منع منه فلا اشكال فتم ثم انه اذا
انحصر التأويل في الحمل على بعض الجزئيات من باب التعظيم ودار الامر بين الحمل على واحد منهما تعظيما
او على اثنين تعظيما فهل يتعين الاخير ولا فيه اشكال من انه اقرب الى المعنى الحقيقي وهو واضح
فيترجح ومن ان الترجيح بما ذكر يحتاج الى دليل وهو غير معلوم مع قوة احتمال كلية الاول فتم ولم
ان الظاهر انه يجوز استعمال العام في واحد من جزئياته باعتبار بعض العلاقات المعهودة للتجوز كالتشبيه
ونحوه ولا ينحصر وجه الجواز في قصد التعظيم ولكن لم اجد لاحد من الاصوليين نصا على ما ذكر بنفي
والاثبات السادس لم اجد احدا من الاصوليين تعرض بحكم تخصيص العام الى النصف بالخصوص
ولا صاحب التيسير بل يعرف مما سبق السابع ان مقتضى اطلاق كلام اكثر الاصوليين المانعين من جواز
الاشياء الى الاقل من النصف عدم الفرق بين كون التخصيص بالاستثناء وغيره وهو منافي لما
ذهبوا اليه من صحة الاستثناء حتى يبقى واحد والتعارض بين كلامهم في مسئلتنا هذه وكلامهم في مسئلة
الاستثناء من قبيل تعارض العمومين من وجه كما لا يخفى ولكن احتمال تنزيل الاطلاق المذكور على
الاستثناء في غاية القوة مفتاح اذا ورد عن النبي صلى الله عليه وآله عام مطلق وخاص مطلق وكانا متنافيا الظاهر نحو
اكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم فاما ان يعلم تاريخهما او لا وعلى الاول فاما ان يكونا مقترنين او يتقدم
العام بالخاص متقدما او متأخرا فههنا مقامات اربع الاول ان يعلم اقترانهما فالمشهور بين الاصوليين
منهم الشيخ في العدة وابن زهرة في الغنية والمحقق في المعارج والعلامة في التهذيب والمبادي والسيد
عميد الدين في المنية والآمدي في الاحكام والحاجبي في المختصر على لزوم تخصيص العام بالخاص بل حكاه
في النهاية والمنية عن المحققين والجمهور خلافا للمحكي في النهاية عن شاذ فنفى ان ذهب البعض من العلماء
الى جعلهما متعارضا بالخاص وهو ضعيف بل المعتمد ما عليه المعظم ولهم وجوه منها الاجماع المحكي في النهاية
وغيره المعتضد بالشهرة العظيمة التي لا تكون المسئلة اجماعية لوجود الخلاف فيها ودعوى شذوذه
ممنوعة قال المخالف هنا قوم على ما حكاه صاحب غاية البادي نعم المعظم على خلافه ولكن الشهرة
حجة لانا نقول انكار كون المسئلة اجماعية في غاية ممنوعة لوجود الخلاف وان كان من قوم لا يقدح في
الاجماع والمنع من حجية الاجماع المنقول لخبر العدل كما هنا خصوصا اذا اعتضد بالشهرة العظيمة
والتي سبك الاجماع ولكن منع حجية في مثل المسئلة لانا نقول هذا بطل لما بيناه في بحث امارات
الحقيقة والمجاز ثم انا نقول هذه المسئلة ظنية فيكتفي فيها بالامارات الظنية ولا يطلب فيها القطع
واليقين وحيث ثبت ذلك فمجرد الاتفاق بل الشهرة يكفي فيها لبعد اتفاق الكل او الاكثر على الخطاء و

في العام والخاص المتنافيا الظاهر
صورة الاقتران

القول بلا

القول بلا دليل معتبر حيث لم يكن هناك داع ظاهر عليه وقد تقدم تحقيق هذا المطلب في الباب
المذكور ايضا ومنها ما اشار اليه في النهاية والفوائد الحائرية من ان العرف يقتضي بالتخصيص
فان من قال لعبده اذا دخلت السوق فاشتر اللحم ولا تشتر لحم البقر يفهم منه اخراج لحم البقر من
كلامه الاول وشراء غيره اما على سبيل البدل او انه لم يرد من العام الا ما فيه لو تم هذا فانما هو
فيما اذا كان العام مقدما على الخاص واما اذا كان بالعكس فلا يفهم التخصيص عرفا الا ترى انه
لو قال اكرم زيدا العالم ثم قال لا تكرم العلماء كان المفهوم هو النسخ لا التخصيص بلا ريب فلا يكون الدليل
وافيا بتمام المدعى فان المدعى هو الحكم بالتخصيص في الصورتين كما يشهد به اطلاق كلمات
الاصوليين في هذا المقام لانا نقول لا نمنع عدم فهم التخصيص في صورة العكس بل الظاهر انه المفهوم
ولا سيما اذا كان احتمال النسخ مرتفعا بسبب استحالته كما في مفروض المسئلة او باعتبار بعده
كما اذا كان من اهل اللغة ومنها ما اشار اليه في النهاية والاحكام وغيرهما من ان الخاص في دلالته
على محله اقوى من دلالة العام عليه وكلما هو اقوى فهو الراجح فتقديم الخاص هو الراجح اما الصغرى
فلان العام يجوز اطلاقه من غير ارادة الخاص ولا يمكن ذلك في الخاص واما الكبرى فظاهرة لان
العمل بالمرجوح وترك الراجح لاجله خلاف المعقول لا يقال لو تم هذا فانما يتم في نحو ان يقول اكرم
العلماء ولا تكرم زيدا العالم لان الامر والنهي متكافئان في ظهور الدلالة على الوجوب والحرمة وعدم
الصراحة في مورده واما في نحو لا يجب اكرام العلماء واكرم زيدا العالم فلا لان العام وان كان
في شموله لمورد الخاص ظاهرا لكن لفظ لا يجب المتعلق به صريح في نفي الوجوب والخاص وان
كان صريحا في مورده لكن لفظه ظاهر في الوجوب فلكل وجه قوة وضعف فيجب التوقف لانا
نقول هذا بط لما استمر فيه اشد ومنها ما ذكره كثير من الاصوليين كالفاضلين والشيخ والسيد
عميد الدين وصاحب المعالم والعضدي وغيرهم وجعلوه اصلا في الجمع بين المتعارضين وهو انهما
دليلان تعارضا لا يجوز العمل بظاهرهما ولا اهمالهما ولا العمل بظاهر العام فقط واهمال العمل
بالخاص فقط فوجب العمل بالخاص لعام في غير محل الخاص والعمل بالخاص في محله اما الاول فلاستلزام
العمل بظاهرهما التناقض في مورد الخاص وهو بط قطعا واما الثاني فلاستلزام اهمالهما ابطال
الدليل الخالي عن المعارض وذلك من وجهين احدهما ان ما عدا الخاص من جزئيات العام لا معارض
له لعدم تناول الخاص اياه وثانيهما ان ابطالهما معا ملزوم لابطالهما كليهما فيبقى الامر من غير معارض
واما الثالث فلاستلزامه طرح الخاص واما الرابع فواضح وكذلك الخامس لانه لم لا يجوز الحكم بطرح

تم قال

احدهما في مورد التعارض من غير تعيين وان وجب العمل بالعام في غيره كما اذا ورد نصان
متنافيان لا يمكن الجمع بينهما فانه يحكم بطرح احدهما بل في الحقيقة يحكم فيه بمثل الحكم ما اذا لم
الخاص قد ثبتا وله العام واعتمادعليه ثبتا وله مثبتا اخرهم ثبتا وله الخاص فكان في دلالته
على الزائد بمنزلة خبر وفي دلالته على ما عارضه فيه الخاص بمنزلة خبر اخر منهما فقد وقع التعارض
بين خبرين صحيحين فيحكم بطرح احدهما ولا يصح ح لان يق يجب العمل بالخاص في مورده لانه لولاه
لزم الغاية لانه معارض بمثله سلمنا انه ليس من ذلك القبيل بل مما يجب الجمع فيه لكن نقول كما
يمكن الجمع بينهما بالتخصيص حتى يتحقق العمل بالدليلين كذا يمكن الجمع بينهما بما لا يفوت معه العمل
بهما ولما يلزم الغاء احدهما كارتكاب تجوز في الخاص او اضمار فيه او تقييده بصورة خارجة
عن العام بالدليل العقلي فيتحقق فيما اذا ورد نحو اكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم ان المراد عدم
جواز اكرام والد زيد العالم او عدم جواز اذا اشتمل على مفسدة ومحصل الكلام ان الواجب بعد
ورود العام والخاص المتنافيين القطع بعدم بقاء الظاهر من على حالهما لعدم التناقض في
كلام الحكيم ولابد من القطع بان احدهما ماول بما يرجع الى الاخر ولكن لا يمكن دعوى التاويل
في احدهما بالخصوص الا بعد قيام دليل من الخارج عليه ومع عدمه لابد من التوقف الا ان نقول
ان جعل تعارض العام والخاص من قبيل تعارض النصين المحكوم فيه بكون احدهما مطروحا
كذبا باطلا نافى للمقصود من الحكيم كما لا يجوز صدور النقيضين الذين لا يمكن فرض وجه جمع بينهما ولما
جاز الاستثناء من العام والا لزم بطلان نظمها واما دعوى عدم الترجيح في وجوه الجمع فكما
فان الجمع بالتخصيص اولى من الجمع بالتجوز في الخاص او العام ومن الجمع بالاضمار ومن الجمع بالتقييد
بالصورة الخارجة عن العام بالدليل القطعي اما اولويته على الجمع بالتجوز وعلى الجمع بالاضمار فلما
بيناه في بحث تعارض الاحوال اما اولويته على الجمع بالتقييد بالصورة الخارجة عن العام بالدليل
القطعي فلان هذا الجمع ايضا يستلزم محذورين احدهما التقييد في الخاص وثانيهما ارتكاب التاكيد
وليس شيء منهما في الجمع بالتخصيص فكان اولى وتحصل الكلام في هذا المقام ان يق ان العام والخاص
اذا ورد الابد من الحكم بالتخصيص سواء امكن الجمع بينهما بغير التخصيص او انحصر طريق الجمع فيه
اما على الاول فلان التخصيص اولى من الوجوه واما على الثاني فواضح المقام الثاني ان يتاخر الخاص
فان ورد بعد حضور وقت العمل بالعام فهو ناسخ كما صرح به الفاضلان وغيرهما لان احتمال
التخصيص هنا مرتفع اذ لو جاز للزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل اتفاقا كما في المنية

صورة تاخر الخاص

وتدقيق هذا حسن لو لم يمكن التجوز في الخاص والا فهو اولى بالحكم بالنسخ لندرته
ولا بعد في التنزيل عبارة المصرحين بالنسخ ح على ما قلناه وان ورد قبل حضور وقت
العمل بالعام فهو مخصص قطعا ان منع من جواز النسخ قبل حضور وقت العمل وجوز
تاخير البيان عن وقت الخطاب وكذا هو مخصص ان جوزا معا على احتمال ولكن
التوقف ح اولى ونسخ ان جوز الاول ومنع الثاني ومردود ان منعا المقام الثالث
ان يتاخر العام واختلف فيه الاصوليون واطلق الفاضلان في التهذيب والمعارج و
صاحب المعالم والحاجبي والعضدي كما عن ابي الحسين البصري وفخر الدين والشافعي و
اكثر الجمهور البناء على التخصيص واطلق في العدة والغنية كما عن ابي حنيفة والقاضي
عبد الجبار وظاهر السيد المرتضى البناء على النسخ بمعنى كون العام المتاخر ناسخا وفي
القاضي فيما حكي عنه والتحقيق ان يق ان ورد قبل حضور وقت العمل بالخاص فلا اشكال
في الحكم بالتخصيص ان منع من النسخ قبل حضور وقت العمل ولا في الحكم بالنسخ ان جوز ذلك
ومنع من مفارقة البيان عن وقت الخطاب والغى الحكم بورود احدهما حيث لم يمكن الجمع
بينهما بوجه ولو بعيدا ان منع من النسخ والمفارقة المشار اليهما وان ورد بعد حضور
وقت العمل فلا اشكال في الحكم بالنسخ ان منع من مفارقة البيان عن وقت الخطاب
واما ان جوز ذلك فكل من النسخ والتخصيص محتمل فاذا ورد نحو لا تقبل نبأ الفاسق
ثم ورد بعده امثل الفساق احتمل تخصيص الاخير بمعارضة الفاسق المنهي عن قبله
في الاول وبقائه على ظاهره واحتمل بقاء الاخير على ظاهره من العموم ونسخ الاول فاذا
قام من الخارج دليل على التعيين احد الامرين فيها والا وجب الوقف لانهما دليلان تعارضا
ويمكن الجمع بينهما بوجهين ولا ترجيح لاحدهما على الاخر فوجب الوقف اما الاول فواضح
واما الثاني فلانا لم نعثر على مرجح لا عقلا ولا نقلا واما ما يستدل به الخصوم فلا ترجيح
فيه عند التامل حجة القول بالبناء على التخصيص وجوه منها ما اشار اليه في المعارج و
النهاية وغيره من انهما دليلان تعارضا فلو عمل بهما لتناقضا ولو عمل بالعام لالغى الخاص
فيجب العمل بهما [illegible] الالغاء وفيه نظر لانه انما يتم لو ورد العام قبل حضور وقت
العمل بالخاص الجمع بينهما لانه لا يمكن الحكم بالنسخ ح فيلزم الغاء الخاص واما اذا ورد
بعض بعد حضور وقت [illegible] بالخاص فليس طريق الجمع بينهما منحصرا في التخصيص لجواز

صورة تاخر العام

الحكم يكون العام ناسخا ولا يلزم ح الغاء الخاص لتحقق العمل به في الجملة وقد اشار الى
هذا في النهاية وقال وليس التخصيص في اعيان العام اولى من التخصيص في ازمان الخاص
انتهى فان قلت مجرد احتمال النسخ غير قادح في الحكم بالتخصيص لان الاصل ترجيحه على
النسخ حيثما تعارضا قلنا لا نم ذلك وقد مضى الكلام فيه فان قلت انا اعترفنا في
هذا المقام بلزوم التخصيص اذا ورد العام قبل حضور وقت العمل فيلزم من الحكم با
لتخصيص مط ولو ورد بعد حضور وقت العمل به اذ لم يفصل احد في المسئلة فان الحاكمين
بالتخصيص حكموا به مط وكذا الحاكمين بالنسخ حكموا به كذلك فالقول بالتفصيل خرق للاجماع
المركب سلمنا لكن شهرة القول بالتخصيص مما يوجب ترجيح احتماله على احتمال النسخ
سلمنا ولكن نقول الحكم قد ثبت بالخاص ولم يعلم له رافع يقيني والعام لاحتماله التخصيص
لا يصلح له رافعا فالاصل بقاؤه عملا بالاستصحاب وقد تقدم اليه الاشارة قلنا الاجماع المركب
في المسئلة غير معلوم كشهرة القول بالتخصيص سلمنا لكن في الاعتماد عليها هنا اشكال وقد
اليه الاشارة ومنها ما اشار اليه في المبادى والنهاية والتهذيب من ان الخاص اقوى دلالة
فيجب العمل به والا لزم ترجيح المرجوح على الراجح وفيه نظر للمنع من كون الخاص اقوى هنا
فلان دلالته على الاستمرار لا تسقط وهذا واضح جدا ومنها ما اشار اليه العضدى فقال ولنا
ايضا انه لو لم يخصص لبطل القاطع بالمحتمل واللازم منتف اما الملازمة فلان دلالة الخاص على
مدلوله قاطع ودلالة العام على العموم محتمل لجواز ان يراد به الخاص فلو لم يخصص العام
بل ابطلنا به الخاص ابطلنا القاطع بالمحتمل واما بطلان اللازم فالعقل يقتضيه قضاء اوليا
انتهى وفيه نظر ومنها ان تقديم الخاص كالجمع بين المخاطبين فيكون قرينة على ان المراد بالعام
ما عدا الخاص وفيه انه تم وجه القول بالبناء على النسخ وجوه ايضا منها ما روى عن ابن عباس
من انه قال كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث والعام المتاخر احدث فيجب الاخذ به فيكون ناسخا
وفيه نظر للمنع من الاعتماد على قول ابن عباس وليس قوله كنا ناخذ صريحا في دعوى اجماع
الصحابة عليه لجواز ارادة الجماعة الذين يحصل بهم الاجماع معه في ذلك سلمنا ولكن نمنع من حجية
ما نسب اليه فان ذلك لم ينقل عنه على وجه يصح الاعتماد عليه سلمنا ولكن قوله كنا ناخذ بالاحدث
فالاحدث ليس صريحا في الاخبار المتعارضة فلعل المراد غيرها من سائر الامور وليس هو ايضا
ظاهرا في ذلك لا يقال انه مطلق فيعم محل الفرض لانا نمنع من صلاحيته للتعميم هنا كما ان قوله

وجه القول بالبناء على النسخ

اخذت الدراهم ورايت الرجل لا يدل على اخذ جميع الرجال وبالجملة ما نحن فيه قضية في
واقعة فلا عموم لها فتم سلمنا ولكن ينبغي حمله على غير محل الفرض جمعا بينه وما دل على لزوم
التخصيص في محل الفرض كما نص عليه جماعة سلمنا عدم صلاحيته لكنه لا اقل من معارضته
لما يفيد التوقف فلا يصح معه الاستدلال ومنها ان القائل اذا قال اقتل زيدا ثم قال اقتلوا
المشركين فهو بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمروا الى ان ياتي على الافراد واحدا بعد واحد
هذا اختصار لذلك المطول وما جاز لذلك المفصل ولا شك انه لو قال لا تقتل زيدا لكان
ناسخا لقوله اقتل زيدا فكذا ما هو بمثابته وفيه نظر للمنع من ذلك الحكم بالنسخ مط او عدم
جواز التخصيص على ما افتى بعض الجزئيات بعد اثبات الحكم لها على طريق العموم وبطلان
ذلك واضح والمنع من التساوى فان تعديد الجزئيات وذكرها بالتنصيص يمنع من تخصيص بعضها
لما فيه من المناقضة فلا يمكن الحكم الا بالنسخ بخلاف ما اذا كانت مذكورة بلفظ عام فان
التخصيص ح ممكن فلا يصار الى النسخ اما لان التخصيص ارجح كما اختاره جماعة او لتساويهما
كما لا يبعد دعواه ومنها ان المخصص للعام بيان له فكيف يكون مقدما عليه وفيه نظر لما ذكره
في المعالم تبعا للمختصر من انه استبعاد محض اذ لا يمنع ان يرد كلام ليكون بيانا للمراد بكلام
اخر يرد بعده وتحقيقه انه يتقدم ذاته ويتاخر وصف كونه بيانا ولا حجر فيه لا يقال الاستبعاد
انما نشا من كثرة تاخر البيان عن المبين لا من امتناعه عقلا حتى يرد ما ذكره وينتقض ايضا
ايضا بما اذا تقدم الخاص وكان العام ورد قبل حضور وقت العمل بالخاص وقد ثبت ان
الكثرة توجب ترجيح احد المحتملين على الاخر لانا نقول بعد تسليمها هي معارضة بكثرة
وقوع النسخ ولو لم يترجح الاخير فلا اقل من التوقف فيبطل الاستدلال نعم هذه الحجة يستقيم
لو منع من جواز تاخر البيان عن المبين مط كما عزاه المحقق الى الشيخ ولكنه محل نظر و
منها انهما لفظان متعارضان وعلم التاريخ فوجب تسليط الاخير على الاول كما لو كان الاخير
خاصا وفيه نظر لانه قياس مع الفارق لان الخاص المتاخر الوارد بعد حضور وقت العمل
لا يكون الا ناسخا والتخصيص اولى كلان دلالته اذ يجوز كونه لغوا باطلا بخلاف العام المتاخر
الوارد بعده فانه يجوز ان يكون مخصصا وناسخا والتخصيص اولى ولان دلالة الخاص
على مورده اقوى من دلالة العام وذلك يوجب التسليط على العام تقدم او تاخر كذا
قيل وان كان المدعى ان الاصل في كل متاخر ان يكون مسلطا على متقدمه فيطالب بدليله

ومنها ان تردد الخاص المتقدم بين كونه منسوخا ومخصصا يمنع من كونه مخصصا لان البيان
لا يكون ملتبسا وفيه نظر لان التردد كما يمنع من التخصيص كذا يمنع من النسخ لاشتراط
كون كل من المخصص والناسخ معلوما فالدائر بينهما لا يتعلق لاحدهما قطعا ومنها الاجماع
المحكي في العدة فانه قد حكى بعضهم بان الخاص المتاخر ناسخ مطلقا بعدم جواز تاخير البيان عن
حال الخطاب وكذلك لو كان المتقدم خاصا والمتاخر عاما فانه يكون ناسخا الا ان يدل دليل
على انه اريد به ما تقدم من الخاص وهذا الاختلاف فيه بين اهل العلم انتهى وفيه نظر
للمنع من عدم الخلاف كيف والمخالف كثير ولعل دعوى الخلاف راجعة الى جعله الا ان يدل
دليل آه لا الى قوله فانه يكون ناسخا وجهة المتوقف ان كل واحد من هذين الخطابين اعم من
صاحبه من وجه واخص فان قوله لا تقتلوا اخص باعتبار ان اليهود اخص من المشركين واعم
من حيث انه يشمل الزمان الذي لم يشمل المتاخر والذي يشمله وقوله اقتلوا المشركين اخص
باعتبار عدم شموله لما يشمله المتقدم من الزمان واعم باعتبار شموله من الاعيان لما لم يشمله
المتقدم منها واذا كان كل منهما اعم من وجه الوقف والرجوع الى الترجيح كما في تعارض العامين
او الخاصين واجيب عنه بان العموم من وجه انما تفرض باعتبار الازمان والاعيان لعدم
افادته التكرار فلا يتم المتاخر يكون اعم من المتقدم في الاعيان والازمان وفيه ان محل البحث
كما نطق به عبارات الاصوليين هو تحقق التعارض بين الخاص والعام ولا يكون الا بعد
كون الخاص المتقدم شاملا للزمان شمله المتاخر وذلك قد يكون باعتبار وضعه لكما
اذا كان ذلك الخاص امرا وقام دليل من الخارج على افادته التكرار او باعتبار اقتضاء المقام
ذلك كما اذا كان ذلك الخاص امرا مطلقا نحو ان يقول اكرم زيدا ولم يمتثل قبل ذكر العام فانه
باطلاقه يدل على جواز الاتيان به في اي وقت فيعارض العام المتاخر واما اذا كان امتثل
وذكر العام بعد فلا تعارض اصلا فلا يجوز الحكم بتخصيص العام ح وليس مثلا داخلا في محل
البحث فما ذكره المستدل انما ينصب على محل البحث الذي دار الامر فيه بالاتفاق بين النسخ
والتخصيص وليس مقصود التوقف ذلك كما اذا ورد خاص قبل عام كما لا يخفى المقام الرابع ان
يجهل التاريخ فلا يعلم المتقدم والمتاخر منهما وهو يجعل الصور الاولى ان لا يعلم مع ذلك بورود
احدهما قبل حضور وقت العمل واللازم ح على مذهب من قال بالتخصيص في الصور السابقة
القول بالتخصيص هنا ايضا وقد نبه على هذا في المعارج فقال اذا جهل التاريخ بينهما فالذي يجيء

صورة جهل التاريخ

على ما اخترناه

ما اخترناه ان يبنى العام على الخاص وكذا توقف بعض الحنفية لنا اما ان يكون مقارنا
او متقدما او متاخرا وعلى التقديرات الثلث يجب بناء العام عليه على ما قلناه وكذلك في صورة
الجهالة لانه لا يعدو احد الاقسام وكذا بنى عليه الاكثر لا في الحجة التي ذكرها في المعارج
مدفوعة بما ذكره في النهاية فانه قد بعد الاشارة اليها وضعف بان الخاص المتاخر ان ورد
قبل حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا وان ورد بعده كان ناسخا ح فان كانا قطعيين
او العام ظنيا والخاص قطعيا فان كان الخاص مخصصا جاز لما بينا من جواز تخصيص الكتاب
بخبر الواحد وان كان ناسخا لم يجز العمل به فيكون مرددا فتقديم الخاص بين ان يكون مخصصا
وبين ان يكون ناسخا مرددا ح لا يجب تقديم الخاص على العام انتهى لانا نقول هذا باطل لان
مجرد دوران الاحتمال بين المذكورات لا يمنع من تقديم الخاص على العام بناء على لزوم ترجيح احتمال
التخصيص حيثما تعارض مع احتمال النسخ لغلبة الاول كما هو بناء القائلين بالتخصيص في الصور
الثلث السابقة فالشرط عندهم في الحكم بالنسخ وقد تحقق وان النسخ هو العلم بورود الخاص بعد
حضور وقت العمل بالعام والا فمن المشروط وتعين الحكم بالتخصيص لانه شرط عدم العلم بالنسخ
وقد تحقق وان منع من هذا الاصل فاللازم التوقف حيثما يحتمل النسخ سواء كانا قطعيين او
ظنيين او العام والخاص قطعيا فالتفصيل لم يظهر لنا وجهه واما من لم يقل بالتخصيص في جميع
الصور السابقة وتوقف فيه في الصورة الثالثة فاختلفوا فمنهم من توقف هنا ايضا وهو ابن
زهرة كما عن المرتضى وابي حنيفة وما بعيد واوجبوا الرجوع الى المرجحات ومنهم من حكم بالتخصيص
هنا وله وجوه منها الاجماع المشار اليه في النهاية ويتريب فوق فقهاء الامصار في هذه الاعصار
يخصون اعم الخبرين باخصهما مع فقد علمهم بالتاريخ ومنها اصالة الاقتران فانهما حادثان لنا
تحققنا والاصل عدم تاخر احدهما عن الآخر كما في الغرقى والمهدوم عليهم واما اذا شك في تقدم
موت زيد على موت عمرو وتقارنه وقد اشار اليه في العدة والنهاية ومنها اصالة الحمل على التخصيص
لغلبته واما على عنها في صورة العلم بتاخر العام لغلبة النسخ ح وهي بالنسبة الى غلبة التخصيص اخص
فتقدم واما اذا شك في ذلك فغلبة التخصيص ليس لها معارض فالاصل اعتبارها واحتمال انه
لا يصح الا ترى انه اذا اتانا رجل من بلدة اكثر اهلها مسلمون واكثر اهل محلة منها كافرون حكمنا
باسلامه من جهة التفات الى احتمال كونه من اهل المحلة التي اكثر اهلها كافرون واما اذا علم انه من
اهل تلك المحلة حكمنا بكفره من جهة التفات الى احتمال كونه من المسلمين ومنها انه لو لم يحكم بالتخصيص

فلا يخ اما ان يتوقف او يحكم بالنسخ او يعمل بهما معا او بالعام فقط او بالخاص فقط فان كان الاول
فيلزم اما الغاء كلام الشارع كما ذكره الشيخ او الخروج عن الدين لان كثيرا من الاحكام الشرعية
يستفاد من العام والخاص وكلاهما في الغالب مجهولا التاريخ وان كان الثاني فيلزم كثرة النسخ
والمعلوم خلافه مع انه لا يمكن تعيين المنسوخ مع ان فيه ترجيحا من غير مرجح فيجب التوقف ايضا
كالاول وان كان الثالث فيلزم الجمع بين النقيضين وهو بط وان كان الرابع فلا يخ اما
ان يكون التعيين العمل بالعام دون الخاص لدليل اولا فان كان الثاني فهو بط لانه ترجيح من غير
مرجح وان كان الاول فلا بد من بيانه مع ان الغرض خلافه فما حكم الائمة الحكم بالتخصيص وهو المط
وفي جميع الوجوه المذكورة نظر اما الاول فللمنع منه لوجود الخلاف سلمنا لكن الحكم بالتخصيص
عند الجهل بالتاريخ ليس حكما شرعيا اذ من المستبعد ان يوجب الشارع الحكم بالتخصيص تعبدا كما
اوجب الحكم بملكية ما في يد المسلم تعبدا ولا حكما لغويا اذ من الظاهر ان اهل اللسان يتوقفون فيه ولم
يتقرر عندهم لزوم التخصيص فيه فلا يكون الاجماع حجة لانه انما يعتبر حيث يكون كاشفا عن
قول احد رئيس في واقعة والحكم بالتخصيص هنا ليس كذا كما عرفت وبالجملة مسئلتنا لا يطلب فيها
قول احد وانما يطلب فيها مراد الشارع من الخطابين في الواقع والاجماع بعد تسليمه لم يكشف عن
الواقع قطعا واما الثاني فلان اصالة الاقتران لم يكن امارة ظنية بالواقع وقد عرفت ان المسئلة
يطلب فيها الواقع واما الثالث فلابتنائه على اصالة حجية كل ظن وقد نبهنا فيه فيما مر اما الرابع فلجواز
ان يكون الحكم هنا التخيير في العمل بايهما شاء كما في الخبرين المتعارضين سلمنا عدمه لكن نمنع من
لزوم التوقف الخروج عن الدين لان الغالب وجود المرجح في احد الطرفين على ما يلزمنا فان اكثر الا
حكام الشرعية مستفادة من الخطابات الواردة عن الائمة وهي خالية من شوب هذا الاشكال و
الحق عند القول بالتخصيص الدليل الثالث والمناقشة فيه واهية على انه يمكن جعل الاجماع المتقدم
دليلا على حجية ظن المستفاد من الغلبة التي ادعيناها على انه يجوز ان يكون التخصيص هنا حكما شرعيا
كما ان العمل بالظن حكم شرعي فيقبل دعوى الاجماع فيه ولا يحتاج الى اثبات كونه مظنونا والاستبعاد
غير مسموع بعد نقل الفقهاء اياه في مقام اثبات القول بالتخصيص ووجود الخلاف غير قادح فان
المدعي له لم يدع اجماع الكل بل اجماع اهل عصره وهو حجة ايضا ويؤيد ما ذكرنا الوجهان فتدبر
الثانية ان يعلم بورود احدهما بعد حضور وقت العمل ولم يتعين وهنا يجب الحكم بالتخصيص عند
من يرجح احتمال التخصيص على النسخ مط والا فلا يخ عن نوع واما عند المتوقفين في ذلك فينبغي التوقف الا

ان يتمسكوا

ان يتمسكوا في الحكم بالتخصيص باطلاق العبارة المتضمنة لنقل الاجماع فت الثالثة ان يعلم بعدم
ورود احدهما قبل حضور وقت العمل وهنا الاشكال في الحكم بالتخصيص هذا كله فيما اذا
جهل تاريخهما معا واما اذا جهل تاريخ احدهما فاللازم عند من يرجح احتمال التخصيص الحكم به مط
واما عند غيرهم فينبغي التوقف وينبغي التنبيه على امرين الاول اعلم ان جميع ما ذكر جار فيما اذا كان
العام والخاص من الكتاب او احدهما منه والاخر من السنة النبوية لكن حكى الشهيد عن السيد
المرتضى انه قال عند ذكر جهل التاريخ وهذا لا يليق بعموم الكتاب فان تاريخ نزول ايات القران
مضبوط محصور لا اختلاف فيه وانما يصح تقديره في اخبار الاحاد انتهى واما اذا ورد عام وخاص
عن الائمة عم فينبغي الحمل على التخصيص سواء اتحد زمانهما كما اذا قال الصادق عم كل ماء لا ينجس بالملاقاة
وقال عم بلا فصل الماء القليل الراكد ينجس بالملاقاة او اختلف كما اذا ذكر الثاني بعد الاول بشهر
وسواء كانا من امام واحد كما تقدم او احدهما من امام والاخر من اخر كما اذا ورد عن الصادق عم لا يكرم العلماء
وورد عن الحجة القائم لا يكرم زيد العالم وما قلنا طريقة اصحابنا ومذهب مشايخنا وكبرائنا
رضوان الله عليهم يجد ذلك من مارس كتبهم وتتبع طرايقهم وقد صرح بنسبة ذلك الى قدماء
اصحابنا والمجتهدين الاخباريين وجميع المحققين من علماء الاصول وجدي قدس سره في بعض
فوائده الا انه حكى عن بعض المتاخرين المعاصرين لزمانه التامل فيه محتجا بان الجمع بينهما كما يمكن
بالتخصيص كذا يمكن ويترجح الاول يحتاج الى دليل ... وضعفه ظاهر فان الجمع منحصر في الاول وذلك
لما عرفت من ان التخصيص اقرب وجوه الجمع واحتمال النسخ هنا غير متطرق لاختصاصه بزمان
النبي ص ولذا اذا ورد خاص من الائمة يخصص عمومه والحجة في ذلك كله بعد الاتفاق ان المتقابلين
لا ينسخه ان من لا يجوز عليه الخطاء الانبياء ورد في احدهما ما يرجع الى الاخر فهو وان كان متعلقا
الا ان الاقرب ما اليه اهل التخصيص فيكون هو الاصل حتى يثبت الوارد عليه لا يقال كيف يجوز الحكم
بالتخصيص فيما اذا كان الخاص من الحجة عم وكان العام من الامير عم وكذا بالعكس لظهور ورود
احدهما بعد حضور وقت العمل بالاخر فان السامع بالعام من الامير عم كان محتاجا الى العمل به في
سمع الخاص لانا نقول بالمنع من لزوم ورود احدهما بعد الاخر بمدة متطاولة الورود بعد حضور
وقت العمل لجواز عدم احتياج السامع بالعام المتقدم الى العمل به سلمنا ولكن يجوز ان يكون هناك
قرينة تدل على تخصيص العام المتقدم ولكنها اختفت فيكون الخاص المتاخر كاشفا عنها وصرح بهذا
جدي قدس سره ويشير اليه كلام العلامة فيما حكاه عنه بعض المحققين في الايضاح وبالجملة حيث ينبغي

احتمال النسخ اما لامتناعه كما اذا كان العام والخاص من الائمة ع او لندرته كما اذا كان احدهما كاشفا
منهم والاخر من النبي ص فان النسخ هنا غير ممتنع لجواز ان يكون ما هو بيان النسخ ما عن النبي ص بل قد
يجوز هذا فيما اذا كانا منهم ع بحيث الحكم بالتخصيص حينئذ متعين كما انه لزم منه خروج اكثر افراد العام
وللمنافاة بعدم جوازه كما هو خيرة جماعة فيتعين ح المجاز ان امكن والا وجب الرجوع الى المرجحات
الخارجية وكذا يجب الرجوع اليها اذا كان احتمال التجوز في الخاص مساويا لاحتمال التخصيص كما
اذا غلب استعماله الخاص في المجاز كالامر المستعمل في عرف الائمة في الندب بحيث صار من المجازات
الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة على ما ادعاه جماعة بل لا يبعد ح ترجيح المجاز اذا قرب
من التخصيص كيف لا وقد ذهب بعض الى ترجيح المجاز المشهور اذا لم يكن هناك وفيما اذا وجد العام
بطريق اولى فتلزم ح مدعي غلبة الاستعمال الامر في الندب في عرف الائمة ع اذا ورد نحو لا يجب اكرام
العلماء واكرم زيدا العالم او ترجيح المجاز وابقاء العموم على ظاهره واما من انكر الغلبة فعليه ان يحكم
بالتخصيص اللهم الا ان يعتضد العام بما يقوى دلالته على العموم كحمل المشهور بعمومه فيترجح ح
التجوز في الخاص الا ان يكون بعيدا غايته فيتوقف وبالجملة المناط في المتعارضين ترجيح ما هو
المطابق للواقع اما بالعلم او الظن المعتبر شرعا وهو يختلف بحسب المقامات ولكن لما كان الغالب
رجحان احتمال التخصيص في تعارض العام والخاص وكونه اقرب الى الظن صار اصلا في هذا الباب
الثاني اذا ورد عامان متعارضان تعارض العمومين من وجه نحو قوله تعالى وان تجمعوا بين
الاختين مع قوله او ما ملكت ايمانكم فان الاول خاص من جهة الجمع بين الاختين وعام من جهة
الشمول وقد صرح الشيخ والاسنوي وهو ظ العلامة في النهاية بلزوم الرجوع الى المرجحات وعدم
جواز تعيين احدهما للتخصيص وهو واضح لان في التعيين يلزم الترجيح بلا مرجح وهو باطل
وان لم يكن هناك وجه ترجيح فالتخيير في العمل بايهما شاء كما في النهاية والمحكي عن المحصول والمنهاج
وهذا القول مما لا ريب فيه اذا علم ورود الثاني قبل حضور وقت العمل بالاول وجهل التاريخ او
وردا عن الائمة عليهم السلام واما اذا وردا عن النبي ص وكان الثاني بعد حضور وقت العمل بالاول
فيرجع الى النزاع السابق فيما اذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص فان قلنا بالتخصيص
هناك فيجب هنا الحكم بكون المتقدم مخصصا للمتأخر وان قلنا بالنسخ هناك وجب الحكم بكون
المتأخر ناسخا من المتقدم القدر الذي شمله لان المتأخر وان كان اعم من وجه لكنه اخص من
اخرى فاذا كان العام من كل وجه ينسخ الخاص المتقدم فالعام من وجه اولى لجواز النسخ كذا في

النهاية

في النهاية واعلم انه قد يلزم الجمع بين المتعارضين تعارض العمومين من وجه بتخصيص
عام كل منهما بخاص الاخر وقد مضى اليه الاشارة **مسئلة** اختلفوا في جواز العمل
بالعمومات الشرعية والتمسك بها قبل البحث والفحص عن مخصصها او لا على قولين
الاول انه لا يجوز فلا يجوز الحكم بصحة عقد ولا بحلية بمجرد ملاحظة قوله تعالى اوفوا
بالعقود وقوله تعالى احلت لكم الطيبات من غير فحص عن مخصصها فلو حكم به كان كمن
حكم بمجرد التشهي وهو للنهاية والمنية والمعالم والزبدة وشرحها لجدي الصالح والمختصر
والاحكام والمحكي عن ابن سريج وامام الحرمين والغزالي وفي شرح الزبدة لجدي الصالح
هذا مما ذهب اليه جم غفير من المحققين وفي حاشية الفاضل الشيرواني انه مذهب اكثر
الاصوليين الثاني انه يجوز وهو المحكي في النهاية والمنية عن الصيرفي والمحكي في شرح
الزبدة لجدي الصالح عن العلامة وصاحب المنهاج واستفادة في المعالم من تتبع
يظهر من الفاضل الشيرواني في حاشية المعالم المصير اليه للاولين وجوه منها ما تمسك
به في النهاية والمعالم والزبدة من ان المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة وكيفية دلالتها
والتخصيص كيفية في الدلالة وقد شاع ايضا حتى قيل ما من عام الا وقد خص فصار احتمال
ثبوته مساويا لاحتمال عدمه وتوقف ترجيح احد الامرين على البحث والتفتيش وفيه نظر
لانه ان كان للفحص انه شاع استعمال العام في الخاص بحيث صار من المجازات الراجحة
المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة فيجب التوقف في حمله على العموم بناء على ما هو في
الحق من انه اذا تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح يجب التوقف ففيه انه لو تم
يلزم عدم جواز العمل بالعام بعد الفحص مع عدم الاطلاع على قرينة تدل على ارادة
العموم لان ما يدل على وجوب التوقف فيما اذا وقع التعارض بين الحقيقة المرجوحة
والمجاز الراجح يدل عليه مط ولو كان بعد الفحص بل الظ ان كل من اوجب التوقف في
ذلك اوجبه بعد الفحص لا قبله كما لا يخفى سلمنا لكن ما ذكر انما يمنع من العمل بالعام الذي
لم يعلم تخصيصه اصلا وشك في انه هل خرج منه فرد او لا وهل هو باق على معناه الحقيقي
اولا واما العام الذي ثبت تخصيصه بالنسبة الى فرد وشك في تخصيصه بالنسبة الى غيره فلا
يمنع ذلك عن العمل به في مورد المشكوك فيه لان بعد ان الامر بين الحمل على اقرب المجازات
وابعدها ولا شك ان الاصل يقتضي مراعاة الاقرب وهذا الاصل لم يكن تخصيصه حق

لتوقف فى العمل بالجملة المدعى للعام وهى غلبة التخصيص لا يبقى بعد العلم بتخصيصه بالنسبة الى فرد حتى يجيء هو هنا بالنسبة الى الفرد المشكوك فى خروجه عنه وهو واضح جدا فمثل هذا العام يجب العمل به بالنسبة الى كل فرد مشكوك فى خروجه عند حصول الظن منه بدخوله ويتقوى هذا الظن لو استلزم خروج الفرد المشكوك فيه تخصيص اكثر الافراد الذى فى غاية الندرة ان سلم صحته لا يقال لا شك فى لزوم التوقف فى العمل بالعام الذى لم يعلم تخصيصه اصلا فى مورد الشك فيه لتردد ان الامر بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح الموجب للتوقف كما اعترفتم به ولا يرد لزوم التوقف فيه بعد الفحص قد ثبت بالاجماع ولولاه لكنا نقول به مع امكان دعوى حصول الظن بعدم المخصص بعد الفحص لانه لو كان لظهر ثم لو كان غلبة التخصيص فى العمومات غلبة شخصية كما اذا فرض غلبة استعمال خصوص لفظ الاسد الموضوع للحيوان المفترس فى الرجل الشجاع اتجه لزوم التوقف بعد الفحص ايضا ولكنها غلبة نوعية كما لا يخفى والظن الحاصل من الغلبة مرتفع بعد الفحص واذا وجب التوقف فى العمل بمثل هذا العام قبل الفحص وجب التوقف فى العمل بالعام الذى علم بتخصيصه فى الجملة قبل الفحص ايضا اذ لا قائل بالفرق بين الامرين على الظ لانا نقول هذا مقلوب عليكم لانه اذا وجب العمل بالعام الذى لم يعلم بتخصيصه قبل الفحص لما ذكرتم من عدم القائل بالفرق وحينئذ تعارض الوجهان وجب التوقف على ان الترجيح مع الاخير لان ما دل على لزوم العمل بالظن اقوى ما دل على لزوم التوقف كما لا يخفى ومن هذا التقرير لا يمكن ترجيح ما دل على لزوم التوقف باعتبار دعوى اعتضاده بالشهرة الاعلى تقدير حجية الشهرة وهو محل اشكال ثم قد يمنع من حجية الظن مطلقا ويطالب بدليل حجية الظن الحاصل قبل الفحص وعلى هذا التقدير يمكن دعوى عدم التفرقة بين العمومات والحقايق فى عدم جواز العمل بالظن المستفاد منهما قبل الفحص كما لا يخفى ثم ان هذا وقد اورد الفاضل الشيروانى فى حاشية المعالم على الحجة المذكورة بانه ان اراد انه يجب البحث عن انه كيف يدل على المقصود بعد ثبوت اصل الدلالة فمسلم لكن لا يلزم منه عدم العمل بانه دال كما فى التمسك به وان لم يعلم كيفيته ولم يتم ذلك لزم البحث عن المجاز لان التجوز كيفية فى الدلالة والفرق تحكم وان اراد انه يجب البحث عن الكيفيات التى يتوقف ثبوت اصل الدلالة عليها فمسلم لكن المفروض ان ذلك البحث قد حصل لانه ثبت وضع تلك الصيغ بازاء العموم ثم قال لا يخفى ان مراده ان الدلالة الاصلية وان كانت ثابتة الا انها صارت ضعيفة الان بحيث لا تعد

دلالة ولا يعتبر بها الا بعد البحث عن المخصص فصار الحاصل انه يجب ان يبحث عن الكيفيات التى يصير الدلالة بسببها معتبرة ويصلح للتعويل عليها لانا نقول هذا الكلام بعد التخصيص وتسليمه يرجع الى ما ذكره بقوله وقد شاع ايضا الخ وظ كلامه انه وجه اخر بعد الوجه الاول انتهى ومنها نقض جملة من العبارات دعوى الاجماع على لزوم الفحص فى المخصص ومنع العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص اجماعا وفى الاحكام لا نعرف خلافا بين الاصوليين فى امتناع العمل بموجب اللفظ العام قبل البحث عن المخصص وعدم الظفر به وفى شرح الشرح ق الغزالى لا خلاف فى انه لا يجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص لانه شرط دلالة العام انتفاء المخصص وكذا كل دليل يمكن ان يكون فهو انما يكون دليلا بشرط السلامة عن المعارض فلا بد من معرفة الشرط انتهى ويعضد ذلك الشهرة العظيمة المحققة والمحكية التى لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف بل قد يمنع من وجوده عدا الفاضل الشيروانى واما الجماعة التى تقدم اليها الاشارة فى الحكم بجواز التمسك اشكال اما الصيرفى فلما سبق اليه الاشارة من تنزيل كلامه على غير محل البحث واما العلامة فلان الظ انه لم يقل بما دل على مصيره الى القول الثانى سوى قوله فى النهاية ولا يجب فى الاستدلال بالعام استقصاء البحث فى طلب المخصص واللاجاز التمسك بالحقيقة الا بعد الاستقصاء فى طلب المجاز فان هذه العبارة ربما كانت ظاهرة فى ذلك كما اشار اليه فى المعالم فانه ق بعد الاشارة الى ما تمسك به وهو كالصريح فى موافقة هذا القائل اى القائل بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص انتهى ولكن الانصاف ان العبارة المذكورة ليس فيها دلالة على ذلك كما اشار اليه المعالم ايضا بقوله فتدبر بعد ما حكينا عنه سابقا والفاضل الشيروانى فى حاشية المعالم قال فى الحاشية الامر بالتامل اشارة الى احتمال كون الاستدلال على عدم وجوب تحصيل القطع بانتفاء المخصص لانه لو كان شرطا لكان حمل اللفظ على حقيقته مشروطا بالقطع بانتفاء المجاز وقد يقال ترجيح هذا الاحتمال باعتبار ادراج لفظ الاستقصاء فى العبارة وليس لانه فى النهاية اكتفى بالظن مع انه ذكر الاستقصاء وقرب وجوبه انتهى هذا ويظهر مما ذكرنا ان السيد عميد الدين لم ينسب الخلاف الى العلامة فى المسئلة وكذلك معظم من تاخر عنه واما صاحب المنهاج فلانه لم ينسب حكاية القول المذكور بعنوان ثم نعم قد لا يناقش فى الحجة المذكورة بان الاجماعات المحكية من العامة ليست بحجة ولم يتحقق دعوى الاجماع من الخاصة الا ان يق ان الاشتهار بينهم يتقرر حجة ولكن فيه

اشكال ومنها ما تمسك به في النهاية فقال فلان العام بتقدير قيام المخصص لا يكون حجة
في صورة التخصيص فقبل البحث عن وجود المخصص يجوز ان يكون العام حجة ويجوز ان لا يكون
والاصل عدم كونه حجة لا يقال ظن كونه حجة اقوى من ظن كونه غير حجة لان اجرائه على العموم اولى من
حمله على التخصيص ولما ظهر هذا القدر من التفاوت كفى ذلك في ثبوت الظن لانا نقول فمنع
من حصول ظن كونه حجة وانما يحصل ذلك مع ظن عدم المخصص وانما يحصل بعد البحث منها ومنها
ان العمومات لا تفيد العلم بالاحكام الشرعية بل غايتها الظن فالاصل ان لا يكون حجة للعمومات
الناهية عن العمل بالظن وغير العلم خرج منها صورة الفحص والبحث بالدليل ولا دليل على خروج المفروض
عنها فيبقى مندرجا لا يقال العمومات تفيد الظن وقد ثبت جواز العمل بالظن للمجتهد وتخصيصه بما
بعد الفحص يحتاج الى دليل لانا نقول لم يقم دليل على حجية ظنه مطلقا وانما القدر الثابت مما دل
على حجيته من الاجماع والعقل حجية ظنه بعد الفحص لا مطلقا فيجب الرجوع في الظن قبل الفحص الى اصالة
حرمة العمل المسلمة عند الكل كما هو الظاهر ومنها الاصل عدم جواز الافتاء والحكم وصحة تقليده في
الاتيان بالعبادات والمعاملات والايقاعات والسياسات ونحو ذلك خرج منه صورة الفحص ولا
دليل على خروج الاصل محل البحث فيبقى مندرجا تحته ومنها ان العمل بالعام مستلزم لاختلال امر
الدين والهرج والمرج ومخالفة اجماع المسلمين والمؤمنين وذلك لان من جملة العمومات خلق لكم
ما في الارض جميعا واحل لكم الطيبات واوفوا بالعقود والمؤمنون عند شروطهم والعمل بظواهرها
من غير بحث عن المخصص مستلزم لذلك وهو باطل قطعا وقد اشار الى ذلك جدي قدس سره و
منها انا نعلم قبل البحث من المخصص بان اكثر العمومات قد تطرق بها التخصيص وان لم يعلم المخصص
بالجمل لكن هذه العمومات لاتحاد الدليل بعينه ففي كل موضع يراد العمل بها فيه يحتمل كونه مخصصا
وبعض تلك العمومات المذكورة كالعام المخصص بالمجمل فكما لا يجوز العمل بالعام المخصص بالمجمل
فكذا هذه العمومات لاتحاد الدليل وكما ان اصالة عدم التخصيص لا يلتفت اليها في العام المخصص
بالمجمل فكذا هنا فاصالة عدم التخصيص هنا غير مجدية كما اشار اليه في الزبدة وفي شرحها الجدي
قدس سره فان اصالة عدم الشيء لا توجب ظنه لجواز ان يكون وجوده اغلب من عدمه فتحصيل
الظن به وان كان خلاف الاصل لوجوب حمل الفرد على الاعم الاغلب وفيه رد على من اوجب
التمسك به ابتداء متمسكا بظن فناء من اصالة عدم المخصص كالعلامة وصاحب المنهاج انتهى
لا يقال الدليل اخص من المدعى لاختصاصه بالعام الذي علم تخصيصه على وجه الاجمال واما العام

الذي

الذي لم يعلم فيه بذلك فلا لانا نقول الاخصية من المدعى هنا غير قادحة بظهور القول با
لفصل من هذه الجهة فتأمل ومنها الخبر ما دل على عدم جواز تقليد المجتهد المانع في الفحص وعدم
العمل بجملة من الظنون القوية اذ لا ريب ان الوثوق بما ذكرناه اشد من العمل بالعمومات قبل الفحص
فتأمل ومنها ان الامر بالعمل ببعض الادلة كالامر بالعمل بالشهرة بقوله ع خذ بما اشتهر بين اصحابك
والامر بالعمل بخبر العدل بمفهوم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا والنهي عن العمل ببعض الوجوه كا
لنهي في قوله ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى والنهي قوله ع ودع الشاذ النادر يقتضي
وجوب الفحص فتأمل والاخرى وجوه منها انه لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب
المجاز في التمسك بالحقيقة بيان الملازمة ان ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطاء وهذا
المعنى بعينه موجود في المجاز بل هو ابلغ لان بتقدير وجود المخصص يكون المفسدة في ثبوت الحكم
في محل التخصيص ويحصل فائدة تحقق الحكم في غيره وهو مقصود اللافظ وبتقدير وجود المجاز قد
يكون الحقيقة غير مراده فيحصل مفسدتان الاولى ثبوت الحكم الحقيقة وهو غير مراد والثانية انتفائه
عن المجاز وهو المراد لكن اللازم اعني طلب المجاز منتف فانه ليس بواجب اتفاقا والعرف خاص
بحمل الالفاظ على ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته واذا كان في العرف
كذلك وجب في الشرع كذلك لقوله ع ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واجاب عن هذا الوجه
في النهاية والمعالم والزبدة وشرحها الجدي الصالح قدس سره بالفرق بين العام والحقيقة فان
العمومات اكثرها الالفاظ على الحقائق مخصوص كما عرفت فضار حمل اللفظ على العموم مرجوحا في
الظن قبل البحث عن المخصص ولا كذلك الحقيقة فان اكثرها الالفاظ على الحقائق وزاد في الزبدة
وشرحها نقلا لا وما قيل اكثر اللغات مجازات يكذبه التتبع كما يصدق المثل المشهور ويظهر من هذا
الجواب عدم وجوب البحث عن المجاز في العمل بالحقائق وجواز العمل بالظواهر الالفاظ من غير
بحث وفحص عن المعارض وهو خلاف التحقيق كما سياتي انشاء الله تعالى نعم هذا الجواب انما يفيد لو كان
المنع من العمل بالعام قبل الفحص مستندا الى كثرة التخصيص من المجازات الشايعة وكان
القائل بلزوم الفحص مقصوده عدم جواز العمل بالعام حتى يظهر عدم تخصيصه كما لا يجوز العمل
بالحقيقة المرجوحة حتى يظهر عدم ارادة المجاز وعلى هذا يرجع النزاع في المسئلة الى ان العمومات
هل صارت حقايق مرجوحة او لا والى انه هل يشترط في حمل اللفظ على معناه الحقيقي ظهوره او عدم
ظهور المجاز ولا يختص النزاع بالعمل بالعمومات الشرعية في مثل هذه الازمنة بل يعم العمومات

المسموعة من اربابها ولكن الظاهر من كلماتهم ان ما ذكرنا ليس محل النزاع هو العمل بالعمومات من
غير بحث عن المخصص ومراجعة الى الاحاديث وكلمات الاصحاب والادلة الشرعية في مثل زماننا
هذا وعلى هذا لا فرق بين العمومات وغيرها من الحقائق في لزوم البحث عن المعارض وبالجملة لو
كان مرجع البحث في المسألة الى اصل لزوم البحث عن المعارض في هذه الازمنة في عدم صحة الفرق
وان كان المصير الى ان العمومات من المجملات والى اشتراط ظهور ارادة المعنى الحقيقي في حمل اللفظ
عليه فالفرق ممكن ولكن الانصاف انه بط للمنع من صيرورة العمومات مجازات مع المجاز وعدم
احتمال كفاية ظهور ارادة المجاز في حمل اللفظ على الحقيقة ومع هذا فالعمومات من سائر
الحقائق فلا يتفق صيرورتها كما لا يعلم في الدال للدلالة على معناه الحقيقي باعتبار غلبة التجوز فيه كما لا
يخفى فالفرق بين العام وغيره مما بط ثم ومنها ما اشار اليه في زبدة [illegible] احتج [illegible] به بان الاصل
عدم التخصيص وهذا يوجب ظن عدم المخصص ويكفي في اثبات الظن بالحكم ثم اجاب عنه فقال
الجواب انه معارض بان الاصل عدم كونه حجة انتهى ومنها ما تمسك به الفاضل الشيرواني في
الحق ان القطع والظن لا يشترط في شيء من الادلة بوجوه الاول ان الدليل الدال على العمل
بخبر الواحد وهو ان الصحابة والتابعين كانوا يعملون بخبر الواحد ويثقلوا الخلف اشتهر و
شاع ذلك وذاع ولم ينكر عليهم احد والا لنقل الينا بالعادة يجري نظيره ههنا بان يقال لم
يطلب احد من المتنازعين في المسألة فتوقف من صاحبه حتى يبحث ويفحص عن المعارض و
المخصص بل سكت او تلقى بالقبول والا لنقل الينا فصار اجماعا على عدم البحث عن المخصص
واذا ثبت عدم البحث عن المخصص واذا ثبت عدم البحث في خبر الواحد عن المخصص والمعارض
ثبت في الكتاب بطريق اولى على انه يمكن ان يقال معلوم من شأن الصحابة والتابعين انه حين
احتجاج احدهم على صاحبه بالاية الظاهرة في شيء او المناظرة بعمومها يحتج اذا [illegible] على
الاية لم يكن يجيبه بانه لا حجة فيه فلعله مخصوص او ما يؤل فاشتغل حتى [illegible] تخصيصه [illegible]
ولم يسمع المقابلة لمحتج بشيء بان هذا الدليل مما يجب تحقق للمعارض فيه فاشتغل حتى ترى
وتجد مما نقل اليه البحث من المعتبرين ويعضد ما ذكرنا ما اشار اليه في الوافية في [illegible]
الاستدلال على الجواز بان علماء الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون في المسائل
بالعمومات من غير ضميمة نفي المخصص ولو لم يصح التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص لكان
للخصم بان يقول للعام في اثبات هذه المسألة ولا علم لي بحالك من المخصص [illegible]

بالعلم وجوده هنا

دخول هذا الفرد المتنازع فيه فيتم المستدل على اثباته على الخصم وايضا الاصول الاربعمائة
التي كانت يعتمد اصحاب الائمة عليهم السلام لم يكن موجودة عند اكثر اصحابهم بل كان عند بعضهم
يعمل في الاغلب بما عنده من الاصول ومعلوم ان البحث عن المخصص لا يتم بدون تحصيل
جميع تلك الاصول فلو كان واجبا لورد من الائمة عليهم السلام امر بتحصيل تلك الاصول ومعلوم ان البحث
عن المخصص لا يتم بدونه ونهى عن العمل ببعضها اذ معلوم جل الاحكام من قبيل العمومات والمطلقات
المعلقة المقيد في المسألة على التوقف وفيه نظر اما اولا فللمنع من اتفاق الصحابة والتابعين
على ذلك وكيف لا ومعظم اصحابنا على لزوم البحث ولو كان عمل الصحابة والتابعين ثابتا
لما خفي عليه مع كثرة تتبعهم وقرب عهدهم وتبحرهم وعلو درجتهم في العلم واما ثانيا فلمعارضته
ما ذكره بالاجماعات المنقولة المتقدم اليها الاشارة المعتضدة بالشهرة العظيمة القريبة
من الاجماع وبالسيرة المعهودة من اصحابنا قديما وحديثا ثم واما ثالثا فلمعارضته ذلك
بالعمومات المانعة عن العمل بغير علم وهي وان كان اعم مطلقا من الاجماع الذي ادعاه مط ولكن
لاعتضادها بالشهرة العظيمة لا يصلح ما نقله لتخصيصها لما حققناه من ان العام اذا اعتضد
بالشهرة لا يصلح الخاص لتخصيصه ومنها ما تمسك به الفاضل الشيرواني ايضا فقال بعد ما حكينا
عنه سابقا الثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا نفى بالمفهوم التثبت عند مجيء العدل
والبحث عن المخصص تثبت واي تثبت فان قلت هذا انما يتم في نفي اشتراط القطع واما اشتراط
الظن فللخصم ان يدعي ان المعنى ان الخبر الذي يفهم المراد منه ظنا او قطعا لا يجب التثبت عند مجيء العدل
به واما الخبر الذي لا يظن بالمراد منه فخارج عن مدلول الاية ومفهومها قلت لفظ الاية مطلق
لا تقييد فيه بالظن بالمراد ولو صح مثله لجاز لنافي العمل بخبر الواحد مط تقييدها بخبر يظن بصدق
الراوي او يقترن بقرينة او شبههما واما المجمل فخارج عن الاية بالاتفاق ولا اتفاق
فيما نحن فيه او بدليل العقل وهو امتناع العمل به لعدم ترجيح معنى على معنى اخر وجعل العام
على حد الصيغ المشترك معنى لا يكون فرق بين القول بان العموم صيغة تختص به وبين القول
باشتراك جميع الصيغ التي يظن بها العموم بينه وبين الخصوص في المعنى رجوع عما اسس اولا
وجزاف من القول والحاصل ان العقل يستقبح ان يتعبدنا الحكيم بالمجمل بخلاف العام او يخالف
العرف والعادة ودون اثباته انتهى وفيه نظر لانا نمنع من نهوض مفهوم الاية الشريفة لاثبات
اصل حجية خبر العدل فضلا عن نهوضها لاثبات عدم وجوب الفحص عن المخصص معنا فالى

واحد وعند البعض اثنان والاكثر [illegible] والخبر [illegible] والائمة [illegible] كان في [illegible] واحد عن اصحابهم

مقتضى التعليل ح فيجب العمل به مط نعم قد يق ان مقتضى الاطلاقات الدالة على حجية الاستصحاب
نحو قوله ع لا تنقض اليقين الا بيقين مثله حجيته مط ولو من غير فحص عن المعارض ولذا
لا يجب في التمسك في الموضوعات الصرفة الفحص والتجسس وكذلك الاطلاقات الدالة على حجية
بعض الادلة نحو قوله ع خذ بما اشتهر بين اصحابك ونحو ذلك واذا ثبت عدم وجوب الفحص
بالنسبة الى هذه الادلة بمقتضى الاطلاقات ثبت مط اذ لا قائل بالفصل لا يق كما يجب العمل بما دل
على حجية ما ذكر كذا يجب العمل بما دل على حجية الادلة التي لو ظهرت كانت رافعة لما ذكر فيجب تحصيله
من باب المقدمة لان وجوب العمل بها مطلق غير مشروط بصورة العلم بها لانا نقول نمنع من كون
ذلك واجبا مط بل الكل غاية ما يستفاد من الادلة هو الوجوب المشروط بصورة العلم به كما ان
المستفاد من قوله اعمل بالشهرة وجوب العمل بعد العلم به وفيه نظر اما اولا فلان الاطلاقات المذكورة
يجب الفحص هنا وعن معارضها في التمسك بها لعدم الدليل على جواز التمسك بها قبل الفحص بل
التمسك بها قبل الفحص على ذلك دور باطل واذا وجب الفحص هنا وجب مط لعدم القائل بالفصل
من هذه الجهة فتم واما ثانيا فلمعارضة الاطلاقات المذكورة بالعمومات المانعة عن العمل بغير
العلم كتابا وسنة والتعارض بينهما بعد خروج صورة الفحص من هذه العمومات من قبيل تعارض
العمومين من وجه ومن الظاهر ان الترجيح مع هذه العمومات ولئن تنزلنا وقلنا ان الاطلاقات اكثر
لا تصلح لتخصيص تلك العمومات لاعتضادها بالشهرة العظيمة وقد قلنا ان العام اذا اعتضد بالشهرة
لا يصلح الخاص لتخصيصه ومنها ما تمسك به الفاضل الشيرواني ايضا في الثالث من قوله تع فلولا نفر من
كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب الحذر
عند انذار الواحد ولم يقيده بالبحث عن المخصص والمعارض ولو وجب لكان المراد انهم يعملون به بعد
تحقق شرطه وهو البحث عن المعارض ولم يقيده بالبحث عن المخصص والمعارض ولو وجب لكان المراد
انهم والمخصص الواصل اليهم اما من طريق اخر ومن طرقهم لتطرق احتمال انهم يعملون به انضمام ما
به من طريق اخر حتى يحصل الحد التواتر وان الطائفة ينذرونهم بالفتوى لاستجماعهم شرائطه
الحاصل ان الدلائل الدالة على العمل بالظن لو لم تدل على ان البحث عن المخصص والمعارض غير واجب
انتهى وفيه نظر ومنها ان العامي لا يجوز له العمل بالعمومات قبل الفحص فلو كان العالم كذلك لزم مساواتهما
من هذه الجهة والاصل عدمها لعموم قوله تع هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وفيه نظر
ومنها ان عدم وجوب الفحص اوفق بالملة السمحة السهلة وان الوجوب يستلزم الحرج والاصل عدمه

لما سبق

لما سبق اليه وفيه نظر والمعتمد عندي في المسئلة هو القول الاول الذي عليه المعظم وينبغي
التنبيه على امور الاول هل يلزم على المختار من لزوم الفحص عن المخصص في التمسك بالعمومات
الفحص عنه حتى يحصل العلم بعدمه فلو لم يحصل لم يجز العمل بها مط ولو حصل الظن المتاخم للعلم
بعدمه او لا بل يكفي الظن بالعدم اختلفوا في ذلك على قولين الاول انه لا يشترط العلم بعدم المخصص
وهو للنهاية و[illegible] والمنية والمعارج والزبدة وشرحها للجدي [illegible] والاحكام والمختصر و
للعضدي وشرح الشرح والمحكي في الاحكام عن الغزالي وامام الحرمين وابن سريج وفي المعالم وشرح
الزبدة لجدي الصالح والاحكام والمختصر وشرحه للعضدي انه مذهب الاكثر الثاني انه يشترط
ذلك وهو المحكي في جملة من الكتب عن القاضي وفي الاحكام وهو مذهب القاضي ابي بكر وجماعة
من الاصوليين للاولين ما تمسك به في المنية والمعالم والزبدة وشرحها لجدي الصالح والاحكام
والمختصر وشرحه للعضدي فقالوا انا اكتفينا بحصول الظن ولم يشترط القطع لانه لا سبيل اليه
غالبا اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود فلو اشترط القطع لادى الى ابطال
العمل باكثر العمومات ويعضد ما ذكر ترجيح القول الثاني المتقدم اليها الاشارة لا يق نمنع ذلك بل
القطع بعدم المخصص مما يحصل بسهولة وذلك لان المسئلة ان كانت مما كثر فيه البحث وبين
العلماء وطال تنازعهم فيه ولم يطلع على تخصيص ولا نقله ناقل منهم فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه
او لو كان لوجد مع كثرة البحث قطعا وان لم يكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد فيها يوجب القطع
بانتفائه ايضا لانه لو اريد بالعام الخاص لنصب لذلك دليلا يطلع عليه فاذا بحث المجتهد ولم
يعثر على دليل فالتخصيص يقطع بعدمه لانا نقول ما ذكرتك لما ذكر في جملة من الكتب ففي الزبدة و
المعالم وشرحهما لجدي الصالح والمختصر وشرحه للعضدي الجواب بمنع المقدمتين لمنع العلم عادة
عند كثرة البحث والعلم بالدليل عند بحث المجتهد فان كثيرا ما يكون المسئلة مما كثر فيه البحث او
يبحث فيها المجتهد فيحكم ثم يجد ما يرجع به عن حكمه وهو كذا وفي الاحكام الاول انه لو كان ثم مخصص
لاطلع عليه العلماء غير مسلم بجواز وجوده مع عدم اطلاع احد من العلماء عليه وبتقدير اطلاع
بعضهم عليه فنقله ايضا غير قاطع بل غايته ان يكون ظنيا كيف وانه ليس كل ما ورد فيه العام
مما كثر خوض العلماء فيه وبحثهم عنه ليصلح ما قيل والقول بانه لو كان المراد بالعام المخصص لنصب
له عليه دليلا غير مسلم وبتقدير نصب الدليل لا نسلم لزوم اطلاع المكلفين عليه وبتقدير ذلك
لا يلزم نقلهم انتهى ولا يق لا يلزم بطلان التكاليف بما ذكر من ابطال العمل باكثر العمومات لانا نقول

المانع امران احدهما استلزام ترك اكثر العمومات الخروج من الدين وهو غير جائز ولهذا جاز العمل
بالظن في الفروع وثانيهما اجماع المسلمين على العمل بالعمومات فتم والا يلزم مع غلبة عدم التمكن من تحصيل
القطع بعدم المخصص لا يستلزم عدم وجوبه مطلقا حتى فيما اذا امكن منه وان كان نادرا مما ذكره ليس
ببعيد لانا نقول ما ذكره باطل لوجهين احدهما ان مقصودهم دفع القول باشتراط العمل بالعام
بتحصيل القطع بعدم المخصص كلية ولا ريب ان ما ذكره يدفع هذا الايجاب الكلي فان السالبة الجزئية
اذا صحت ابطلت الموجبة الكلية لما تقرر في علم الميزان من ان السالبة الجزئية تناقض الموجبة
الكلية وان ثبوت احد النقيضين يستلزم رفع الاخر وثانيهما انه اذا ثبت عدم وجوب تحصيل القطع
بعدم المخصص في كثير من العمومات باعتبار تعذر ذلك فيه وجب الحكم بعدم الوجوب فيما يمكن
ذلك فيه ايضا للاجماع المركب اذ كل من جعل شرط العمل بالعام القطع بعدم المخصص جعله شرطا و
من لم يجعله شرطا لم يجعله مطلقا فالتفصيل خرق للاجماع المركب اذ كل من جعل شرط العمل بالعام القطع
بعدم المخصص جعله شرطا او للحاق النادر بالغالب طردا للباب ومراعاة لضبط الكلية وصونا
للحكم بعدم اشتراط العمل بالعام بعدم المخصص عن التهافت فيه ونظير هذا كثير في الشرعيات و
العقليات اولان النادر غير متميز من الغالب وان العلم بعدم امكان تحصيل القطع بعدم
المخصص في الاغلب انما هو على جهة الاجمال دون التفصيل وذلك يوجب سقوط وجوب تحصيل
القطع بعدم المخصص في جميع الافراد والا لوجب البحث في جميع الافراد الى ان يتعين تعينه وهو
مستلزم للحرج العظيم وقد اشار الى ما ذكره الفاضل الشيرواني في هذا الكلام لا يقتضي الاكتفاء
بالظن مط وانما يقتضي عدم اشتراط القطع مط لان غلبة انتفاء السبيل الى القطع لا يقتضي ان لا
يشترط القطع في النادر بل يمكن ان يكتفى بالظن فيما لا يمكن القطع ويشترط فيما يمكن نعم يمكن
ان يق لما تعذر التفرقة بين ما يمكن القطع فيه وبين خلافه فاشتراط القطع فيما يمكن يؤدي الى
الاستقصاء في جميع العمومات او اكثرها حتى يحصل الياس وربما لا يحصل اصلا وربما حصل بعد زمان
طويل فيفوت المقصود ويتعطل العمل فيؤدي الى ابطال العمل باكثر العمومات او جميعها بل يؤدي الى
العسر والحرج انتهى وللاخير التامل ويضعف ظ بعدم ملاحظة ما مر والمعتمد عندي هو القول الاول
الثاني هل يشترط على المختار تحصيل القطع بعدم تمكنه من الاطلاع على المخصص وان احتمل وجوده
في الواقع اولا بل يكفي الظن بعدم المخصص مط ولو احتمل اطلاعه على المخصص فيه اشكال ولكن ظ
المعظم الثاني وهو المعتمد الثالث هل يشترط على المختار استقصاء البحث عن المخصص فيجب الرجوع الى

جميع

جميع كتب الاحاديث من الكتب الاربعة وملاحظة جميع ابوابها والى جميع كتب الفقه
والى جميع كتب الفقهاء من المتقدمين والمتاخرين والمعاصرين والى جميع الابواب
والى فضلاء العصر وبالجملة يجب مراجعة كلما يمكن وجود المخصص فيه وان توقف
تحصيله على بذل مال كثير يجب وكذا يجب تكرار النظر والتدبر وان طال الزمان
وتوقف الترجيح في المسئلة على مضي سنة او ازيد او يكفي مسبق حصول الظن بعدم
المخصص من جهة البحث لم اجد احدا تعرض لهذه المسئلة مبسوطا ولم اجد احدا من
القوم ذكر حدا ومقدارا وكيفية البحث نعم في حاشية العالم الجيد الصالح واعلم
ان ابواب ايات الاحكام وابواب اخبارها وان كانت مضبوطة مذكورة فتنظر
فان علمائنا جعلوا ما يتعلق بالطهارة من الايات والاخبار بابا واحدا وما يتعلق
بالصلوة بابا اخر وعلى هذا القياس يمكن اذا وجدنا عاما في باب ولم نجد مخصصا في
ذلك الباب لم يكف هذا في جواز العمل بذلك بل لا بد من طلب مخصصه في ابواب
اخر لجواز ان يكون مذكورا في غير من المناسبة ومثل هذا غير قليل يظهر ذلك لمن تامل
في كتب الاخبار وكذلك لا بد من تتبع كلام الفقهاء لتحصيل الظن بعدم وجود الاجماع و
في الواقعية وعلى تقدير الاكتفاء بالظن يكفي ملاحظة التهذيب والكافي بل لا سبيل الا
كتفاء بالتهذيب لتعدد وجود خبر مخصص في غير التهذيب مع تحقق عامه فيه ولا يكفي ملاحظة
كتاب فقط وينبغي في تحصيل مخصص العام المتعلق بشيء من مسائل الطهارة ملاحظة كل واحد من
ابوابها في التهذيب وكذا الصلوة والزكوة والصوم والحج وغيرها سيما باب الزيادات والنوادر
في كل منها والاحسن ملاحظة الابواب المناسبة في الكتب الاخر فان في كتاب الطهارة
ما يتعلق بالنكاح وبالمكاسب وبالصلوة وبالصوم وفي النهاية قال ابن سريج لا يجوز التمسك
بالعام ما لم يستقص في طلب المخصص فاذا لم يوجد بعد ذلك مخصص جاز التمسك به وهو
الاقرب وفي المعارج والمعالم والمختصر وشرحه والاحكام وموضع من النهاية يكفي الظن
الغالب وفي المنية والزبدة وشرحها للجيد الصالح وموضع اخر من النهاية يكفي الظن
والتحقيق عندي ان الاستقصاء بالنحو الذي يتقدم اليه الاشارة غير واجب لظهور
اتفاق الاصحاب عليه كما يظهر من سيرتهم وطريقتهم وملاحظة كتبهم ومع هذا فهو مقتضى
ظواهرها ما رجع كثير منهم ولان ذلك لو كان واجبا للزم الحرج العظيم والمشقة الشديدة

ولما استقام للفقه عمود ولا اخضر له عود وكيف يمكن مع هذه الاعمار القليلة والهمم القاصرة والموانع الحادثة بوما فيوما بل ساعة فساعة الاجتهاد في جميع المسائل الفقهية اصولا وفروعا مع كثرتها وورودها على نحو المذكور بل لا يمكن ذلك في باب من ابوابه وقد راينا جماعة مالوا الى كثرة التتبع وشدة دقة النظر في الفقه ولم يحصل لهم الا شئ قليل لم يتبعوا به فضلا عن غيرهم وبالجملة لو كان ذلك واجبا لوجب الحكم بسقوط الاجتهاد والتقليد كما لا يخفى وعلى هذا فالمناط والمعيار هو حصول الظن الذي يطمئن النفس به عند العقلاء من جهة البحث والتفتيش ولا يلزم التمكين ويخرج بسببه عن مقتدر في تحصيل المسائل وهذا هو المناط عند العقلاء من جهة البحث والتفتيش ويخرج بسببه عن كونه مقصرا في تحصيل المسائل وهذا هو المناط عند العقلاء فيما يوجبون فيه البحث والتفتيش فيلزم ان يكون محل البحث كذلك ولظاهر اتفاق الاصحاب عليه فلا يشترط الظن المتاخم للعلم الرابع ليس المراد بالظن بعدم المخصص الظن بعدمه في الواقع ولا يجب بذلك العمل بالعمومات المعتبرة حيث يعارضها الظنون التي لا يكون حجة ويكون اقوى منها كالظن الحاصل من القياس والشهرة والاستقراء على القول بعدم حجيتها فالمراد من ذلك الظن بعدم المخصص المعتبر شرعا الخامس لا فرق فيما ذكرناه بين الالفاظ الموضوعة للعموم والالفاظ التي يفيده باعتبار القرينة والدلالة الالتزامية كالاطلاقات وترك الاستفصال ونحوها الخامس كل دليل لا يفيده العلم بالحكم الواقعي الفحص عن معارضه سواء كان دليلا اجتهاديا يكون المناط فيه الظن بالواقع كظواهر الكتاب والسنة او دليلا تعبديا يكون المناط فيه مجرد صدق الاسم كاصالة الطهارة والاستصحاب او يختص ذلك بالعمومات المعتمد هو الاخير كما صرح به في المعالم والاحكام والمختصر وشرحه العضدي وصرح في الاخيرين بجريان الخلاف السابق هنا ايضا السادس اذا علم او ظن بانتفاء مخصص خاص كالاجماع وخبر الواحد فلا يكفي بل اللازم تحصيل الظن بانتفاء سبل المخصص بانه لو تخصص بالعقد المعتبر لعثر على مخصص فلا يجب الفحص ح لظهور ان حجيته ليس تعبديا بل هو شرطي وهل الظن بذلك يقوم مقام العلم به او لا فيه اشكال ولكن لا قائل فيه بالظن في غاية القوة الا ان الثاني احوط احاح السابع انا علم او ظن بانتفاء مخصص خاص كالاجماع وخبر الواحد فلا يكفي بل اللازم تحصيل الظن بانتفاء جميع المخصصات الثامن لا فرق بما مضى في ذلك بين عمومات الكتاب والسنة

والاجماعات المحكية وغيرها وكذا لا فرق بين العمومات البعيدة نحو قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وغيرها وكذا لا فرق بين العمومات المخصصة وغيرها وكذا لا فرق في المسائل الفقهية والاصولية وغيرها التاسع بل يكفي شهادة العدلين من العلماء بعدم المخصص وباستفاضته بين العلماء اولا الاقرب الاخير العاشر اذا ضاق الوقت عن الفحص في المسئلة المحتاج اليها بنفسه او لاجل احتياج الغير فهل يجوز العمل بالعمومات وغيرها من الادلة من غير فحص من المعارض او لا فيه اشكال ولكن الاحتمال الثاني في غاية القوة الحادي عشر في الاحكام اذا ورد لفظ عام بعبادة او لغيرها قبل دخول وقت العمل به قال ابو بكر الصيرفي يجب اعتقاد عمومه قبل المخصص واذا ظهر المخصص يتغير ذلك الاعتقاد وهو خطاء وهو لان احتمال ارادة الخصوص قائم ولهذا طلب المخصص لما كان ذلك مستغاد وجب اعتقاد الخصوص وما هذا شانه فاعتقاد عمومه جزما قبل الاستقصاء في البحث عن مخصصه وعدم الظفر به على وجه تسكن النفس الى عدمه يكون مشعا فاذا لا بد في الجزم باعتقاد عمومه من اعتقاد انتفاء مخصصه بطريقه وفي شرح الشرح ذكر الشارح العلامة ان مراد الصيرفي انه قبل وقت العمل وقبل ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومه جزما ثم ان لم يتبين الخصوص بذلك والا تغير الاعتقاد وصرح بذلك امام الحرمين قال وهذا غير معقول وعندنا من مباحث وجهت العلماء وانما هو نقل لصحة عن عبارته واستمرار في عناد الثاني عشر قال الحبيب الصالح في شرح الزبدة ثم الحكم المستفاد منه ان كان موسعا وجب طلب المخصص في اول فترة وان كان مضيقا وجب الطلب قبله من باب المقدمة القول في المطلق والمقيد مقدمة اعلم انه اختلف الاصوليون في تعريف المطلق المتكلم على السنتهم فعرفه صاحب المعالم والفاضل البهائي والحاجبي والعضدي والطوسي والتفتازاني والابهري كما عن الامدي بانه ما دل على شائع في جنسه قال العضدي معنى ذلك كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين فيخرج المعارف كلها لما فيها من التعيين شخصا نحو زيد وهذا او حقيقة نحو الرجل واسامة او حصة نحو نحو عن الرسول او استغراقا نحو وكل كل عام ولو كان نحو كل رجل ولا رجل لانه ما انضم اليه من كل والنفي صار للاستغراق وانه ينافي الشيوع بما ذكرنا من التقرير انتهى قال شارح الشرح واما قال الشارح بالحصة نفيا لما يتوهم من ظاهر عبارة القوم المطلق ما يراد الحقيقة من حيث هي هي وذلك لان الاحكام انما يتعلق بالافراد دون المفهومات انتهى

القول في المطلق والمقيد

وعرفه المحقق في المعارج والعلامة في يب والمبادي والنهاية وشرحه والشهيد الثاني في ذكرى
والبيضاوي في المنهاج والاسنوي والعبري والاصفهاني كما عن الرازي بانه اللفظ الدال على
الماهية لا بقيد وحدة ولا تعدد وصرح العلامة والسيد عميد الدين والرازي بان التعريف الاول
خطأ في الاول ولان بعد الاشارة الى التعريف المزبور ومنه يعلم الفرق بين النكرة والمطلق
فان مدلول الاول الماهية المقيدة بوحدة غير معينة ومدلول الثاني الماهية المعراة من القيود
ويظهر خطأ من قال ان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه فان كونه واحدا او غير واحد قيد
ان زائدا على الماهية انتهى ويظهر من العلامة في يه ان المطلق يطلق على كلا المعنيين فانه قد
عرفت بما سبق ان المطلق هو اللفظ الدال على الماهية من حيث هي هي ونزيد هنا اعم من ذلك
وهو هذا والنكرة المثبتة اما في معرض الامر مثل اعتق رقبة او مصدره كتحرير رقبة ولا
يتصور في معرض الخبر عن الماضي نحو ضرب رجلا كتعينه باعتبار اسناد الضرب اليه ورسم
بانه اللفظ الدال على شايع في جنسه ويخرج منه مدلول لعم الموجود والمعدوم ويخرج بالشايع
اسماء الاعلام والمعارف والعمومات لاستغراقها فخارجها بر نظرا لاداة زيادة على
البدل انتهى واعلم ان المقيد يقابل المطلق فيختلف تعريفه باختلاف تعريف المطلق وقد
اشار الى ما ذكره في المعالم فانه بعد ذكر تعريف المطلق والمقيد منها الدال على شايع في جنسه قد
يطلق المقيد على معنى اخر وهو ما اخرج من شايع مثل رقبة مؤمنة فانها وان كانت شايعة
بين الرقبات المؤمنات لكنها اخرجت من الشياع بوجه من حيث كانت شايعة بين المؤمنة
وغير المؤمنة فازيل ذلك الشياع عنه وقيد بالمؤمنة فهو مطلق من وجه مقيد من اخر و
الاصطلاح الشايع في المقيد هو الاطلاق الثاني انتهى مفتاح اعلم ان المطلق الوارد في كلام الشارع
وغيره يحتمل وجوها منها ان يتعلق ما يدل على طلب ايجاده وهذا لا يحمل على العموم الاستغراقي بمعنى
كون المطلوب الاتيان بجميع افراده وما يندرج تحته ولا على العموم المجموعي بمعنى كون المطلوب
المطلوب بجميع الافراد من حيث المجموع وانما يفيد العموم البدلي بمعنى كون المكلف مخيرا في الامتثال
بين جميع الافراد فاي فرد اتى به حصل له الامتثال ولا يجب عليه الاتيان بالجميع ولا يجوز
له الاخلال بالجميع والظاهر ان ما ذكرناه مجمع عليه بين جميع المسلمين بل جميع العقلاء ومن له ادنى تطلع
في الفقه واطلاع على سيرة العلماء يظهر له ما ذكرناه ومع ذلك فهو المعهود من سيرة العقلاء و
ارباب اللسان الا ترى ان السيد اذا قال لعبده اشتر لي ماء فاتى بماء من افراد الماهية وترك الاتيان

بالباقي

بالباقي عد ممتثلا وخارجا عن عهدة التكليف ولان المستفاد من ذلك التعليق ايجاد الماهية و
من المعلوم انها توجد بالاتيان في ضمن فرد ما من اي فرد كان وبالجملة لا اشكال ولا شبهة فيما ذكرنا
ولا في ان اللفظ لا يدل على ذلك بالدلالة الالتزامية المعتبرة عند اهل اللسان كدلالة التعليق
بكلمة ان على نفي الحكم من غير محل النطق اولا بل ذلك من مقتضى صرف العقل لم اجد احدا نبه على
هذا بالخصوص ولكن يستفاد من كلمات الاصحاب وغيرهم في الفقه والاصول هو الاول كما لا
يخفى وهو المعتمد للتبادر المعتضد بما ذكرنا ولا فرق في ذلك بين المفرد المعرف باللام بناء على
المختار من انه ليس موضوعا للعموم وغيره من المعارف الموضوعة للمفاهيم الكلية والمفرد المنكر
فكما ان قوله اتني برجل يفيد ذلك فكذلك قوله اتني بالرجل بغير دلالة الثالث على العموم البدلي الحاصل
واوضح من دلالة الاول والثاني عليه كما لا يخفى ولا فرق ايضا بين الاسم والفعل فقوله اضرب يفيد
جواز الاتيان باي فرد من افراد الضرب كما لا يخفى ولا فرق ايضا في ذلك بين ان
يكون الطلب بعنوان الوجوب او الاستحباب ولا في الوجوب بين ان يكون نفسيا او غيريا
او شرطيا موسعا كانت الثلثة او مضيقا كفائية كانت او لا ولا فرق في ذلك بين كلام الشارع
وغيره فلو قال الموصي اعطوا فرسا او الفرس فاد ذلك ومنها ان يتعلق به ما يدل على طلب
ترك ايجاده وهذا لا اشكال في لزوم حمله على العموم الاستغراقي بمعنى كون المطلوب ترك كل فرد
من افراد الماهية ان كان المعلق عليه اسما نكرة نحو لا تاتني بماء والحجة في ذلك ما بيناه سابقا
من ان النكرة المنفية تفيد العموم واما اذا كان مفردا معرفا باللام نحو لا تاتني بالرجل او غيره
من المعارف ففي افادته ذلك اشكال ولكن المعتمد الافادة للتبادر عرفا ولان المفهوم ترك
ايجاد الماهية وهو لا يحصل الا بترك جميع جزئياتها فيجب ولذا يحكم بالعصيان اذا اتى بفرد منه
نقل وعلى المختار لا اشكال في ان دلالة النكرة على العموم الاستغراقي اظهر من دلالة المعرف عليه
كما لا يخفى ولا فرق في ذلك بين الاسم والفعل فقوله لا تضرب يفيد وجوب ترك جميع افراد
الضرب ولا فرق في ذلك بين ان يكون طلب الترك بعنوان التحريم او لا ولا فرق في ذلك ايضا بين
ان يقع في كلام الشارع او غيره ومنها ان يتعلق به حكم خبري غير طلبي ويكون اثباتا وهذا ان كان
مفردا معرفا باللام ونحو قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا وقوله اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه
شيء وقوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا فيفيد العموم الاستغراقي ويجب فيه الحكم بثبوت الحكم المعلق
بجميع افراد المعلق عليه فيحكم في المثال الاول بحلية كل فرد من افراد البيع والحجة فيه وجوه منها انه

المستفاد من طريقة العلماء قديما وحديثا وتكررهم في ذلك لا يبقى معنا الطلب سابقا التمسك بهذا
الوجه لانا نقول الذي حققناه هنا انه لا يكون المفرد المعرف موضوعا للعموم وهو لا يستلزم
عدم جواز التمسك بطريقتهم فيما ذكرناه وهو واضح ولا يجب الحكم بالعموم في كل ما فيه حصل
فيه الاجماع عليه ولا يجوز التعدي الى المواضع التي وقع فيها الخلاف وحصر لا يبقى فائدة في ذكر
كون المفرد المعرف يفيد العموم في هذه الصورة لانا نقول من التتبع في سيرتهم يحصل الظن بل القطع
بان الحكم هنا اصل لازم الاتباع ويجب الاخذ به مط والخلاف في اصل المسئلة لا يستلزم الخلاف
في حجية هذا الاصل لان المنافي لمخالفة المخالف وجود المخصص لهذا الاصل لا منعه كما لا يخفى و
بالجملة هذا الاصل من الاصول التي لا ينكرها من اصحابنا وعليه جرت عادتهم وسجيتهم فانهم في
مقام الاستنباط يحكمون بالعموم اذا ورد ذلك وفي مقام القاصر والشاجر يجعلون الخصوص و
يلزمونهم به والخصوم يلزمون به ولا ينكرونه وليس ذلك الا لانه اصل سليم وعلامة مستقيم فكيف
يجوز العدول عنه ومنها ما ذكره في المعالم فانه قال بعد ان رجح عدم اختصاص وضع المفرد المحلى
باللام بالعموم فائدة مهمة حيث علمت ان الغرض الاصلي من نفي دلالة المفرد على العموم كونه ليس
على حد الصيغ الموضوعة لذلك لا عدم افادته اياه مطلقا فاعلم ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام
الشرعية غالبا على ارادة العموم منه حيث لا عهد خارجي كما في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا
وقوله ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية و
الحقيقة لان الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها كما علم انتفاء ح اما ان
يراد وجود الحاصل بجميع الافراد او ببعض غير معين لكن ارادة البعض ينافي الحكمة اذ لا معنى
لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من الربا وعدم تنجيس مقدار الكر من بعض المياه الى غير ذلك
من موارد استعماله في الكتاب والسنة فتعين في هذا كله ارادة الجميع وهو معنى العموم ولم ار
احدا تنبه لذلك من متقدمي الاصحاب سوى المحقق فانه قال في اواخر هذا المبحث ولو قيل اذا
لم تتم معهود وصدر من حكيم فان قرينة حالية تدل على الاستغراق لم يكن ذلك انتهى وقد اشار
اليه ما ذكره جدي قدس سره ايضا وادعى عدم في افادة المفرد من العموم وفي المسالك في
حله كلام له ان المفرد المعرف باللام في هذه المقامات ظاهر في العموم اذ لولاه لكان الكلام من
الشارع عاريا عن الفائدة اصلا اذ لا معنى للحكم بكون امراة في الجملة يجوز لها التزويج بغير ولي
فان ذلك واقع عند جميع المسلمين حتى عند من اثبت الولاية على الثيب فانه اسقطها عن المراة في

مواضع

مواضع ومثل هذا استدلوا على عمومه مثل اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا ومفتاح الصلوة الطهارة
وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم وغير ذلك مما هو كثير ومنها ان الحكم في هذه الصورة معلق على
الماهية وهو يستلزم ثبوته لجميع الافراد لتضمنها الماهية المحكوم عليها بذلك وقد صرح بهذا الخليفة
وجدي قدس سره وان كان مفردا معرفا باللام ومثل قوله رايت الرجل ومررت بالرجل فلا يفيد
العموم الاستغراقي ولا المجموعي ولا البدلي لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما بل يكون بالنسبة الى
الافراد مجملا وذلك واضح لا ريب فيه وان كان مفردا منكرا ونحو قوله تعالى انزلنا من السماء ماء
طهورا وقوله ع علمت نفس ما قدمت وقوله يباح للشيع ونحو قوله رايت رجلا فلا يفيد ايضا
العمومات المذكورات بل يكون مجملا بالنسبة الى الافراد كما تقدم وذلك ايضا مما لا ريب فيه نعم
قد يفيد ذلك العموم بقرينة من امتنان ونحوه وقد صرح بعض المحققين بان قوله تعالى انزلنا
من السماء ماء طهورا يفيد ذلك العموم بقرينة وشمول الحكم بالطهورية بجميع افراد المياه
لوروده في مقام الامتنان المقتضي للتعميم ولا فرق في جميع ما ذكرناه بين كلام الشارع وغيره
ومنها ان يتعلق به حكم جزئي غير طلبي ويكون نفيا وهذا ان كان نكرة نحو ما رايت رجلا فلا
اشكال في افادته العموم الاستغراقي لما تقدم من ان النكرة المنفية لا تفيد العموم الاستغراقي
وان كان مفردا معرفا باللام نحو ما رايت الرجل ولا يحل الربا ويحرم الزنا فالظاهر افادته العموم
الاستغراقي كالمنكر ولكن دلالة المنكر عليه اقوى من دلالة المعرف كما لا يخفى والظاهر ان سائر
المعارف التي تفيد المفاهيم الكلية حكمها حكم المفرد المعرف باللام في جميع ما ذكرنا هنا وفيما سبق
كما لا يخفى مفتاح يشترط حمل المطلق نكرة كان او اسم جنس معرفا باللام كان او لا على العموم استغراقيا
كان او بدليا امران احدهما ان يكون افراد الماهية متواطئة ولا يكون بعضها ابيح بالشيوع و
الغلبة فان كان ابيح انصرف الاطلاق اليه وقد شاع بين اصحابنا المتاخرين ان الاطلاق
ينصرف الى الغالب وهذا يلزم حمل الاطلاقات الامرة بغسل الثوب والوجه واليدين في الوضوء
مع الغسل بالماء المطلق مع كونه اعم من الغسل بالماء المضاف لغة وعرفا وقد صرح بما ذكر في المعتبر
والمنتهى ومجمع الفائدة والمدارك وغيرها ويلزم ايضا ما ذكر حمل اطلاق تثنية الصلوة على الركعتين
لا الركعة الواحدة كما صرح به في الايضاح قائلا ان الالفاظ اذا اطلقت انما تحمل على الغالب ويظهر
من هؤلاء المصير الى ما ذكرنا من الشرط وقد صرح به جدي قدس سره وربما يظهر من السيد الخلاف
لما ذكره فانه قال بعد الاستدلال على جواز التطهير بالمضاف باطلاق الامر بالغسل ولقائلهم

ان يقولوا ان اطلاق الامر بالغسل ينصرف الى ما يتعارف في العادة وللتعارف في العادة
الا الغسل بالماء دون غيره وذلك انه لو كان الامر بالمطلق لوجب ان يجوز غسل الثوب
بماء الكبريت والنفط ونحوهما مما لم يجر العادة بالغسل به فلما جاز ذلك ولم يكن معناه بغير
خلاف علم ان المراد بالخبر ما بيناه ولم الغسل حقيقة من غير اعتبار بالعادة انتهى وهو ضعيف
بل لا ينبغي التامل فيه الصواب لان الاطلاق الى الغالب لكونه المتعارف بين اهل اللسان
والمعهود من اهل اللغة من وجه فيه ان الغلبة كالعهد فيكون قرينة نعم ليس مجرد
كثرة افراد نوع من المطلق والتشكيك بعد الاولوية والافضلية توجب العهدية والانصراف
الاطلاق اليه بل لا بد من حصول الغلبة بحيث يتعارف عند اهل اللسان انصراف الاطلاق
اليه فاذن يمكن دعوى الفرق بين انصراف اطلاق الغسل بالماء وعدم انصرافه الى الغسل
بغير ماء الكبريت لان الغسل بماء قد يتعارف عند اهل اللسان انصراف اطلاق الغسل بغير ماء
الكبريت سلمنا عدم هذا الفرق لكن نقول الفرق حصل بالاجماع ولولاه لكانا متساويين
في الحكم كما اشار اليه في المدارك وثانيهما ما ذكره جدي قدس سره فانه قال بعد ذكر الشرط الاول
والثاني ان يكون ذكره لاجل حكم نفسه من حيث يراد اثبات عمومه لا ان يكون مذكورا على سبيل
التقريب لبيان امر اخر لان تعويضه الى العموم انما لئلا يخرج الكلام عن الفائدة والفائدة متحققة
وان لم يرجع اليه انتهى وهو جيد وينبغي التنبيه على امور الاول اعلم ان ما ذكر من انصراف
الاطلاق الى الشايع لا يختص باطلاق الالفاظ المفردة بل يعم اطلاق المركبات كما لا يخفى
الثاني الفاظ الموضوعة للعموم نحو كل وسور الجمع المعرف باللام والنكرة المنفية لا تنصرف
الى الشايع فاذا قال لعبده اي شئت وكل عمل مطلوب حمل على جميع افراد ولا يختص بالفرد
الشايع وقد صرح بذلك السيد الاستاد قدس سره في العموم الوضعي يتناول للافراد
الشايعة والنادرة جميعا بخلاف المطلق فانه يختص بالافراد الشايعة ولذا ترى الفقهاء يفرقون
بين اطلاق الاذن وعمومه واطلاق التصرف وعمومه في مثل الاجارة والعارية والوكالة و
المزارعة والمساقات فلو وقع في هذه المعاملة والمطلق وجب حمله على المتعارف المعتاد في البلد
بخلاف ما لو قال فيها بما شئت وكيف شئت فانه لا يختص بذلك كذا قيل الخ اما ان يكون
تبادر العموم مقتضيا للحمل عليه باعتبار ان الخطابات الشرعية انما يراد منها معانيها الظاهرة
السابقة الى الفهم اولا يكون كذلك لان المعتبر صدق اللفظ حقيقة حصل التبادر ام لم يحصل

فعلى الاول يجب تخصيص العموم بالافراد الشايعة كالاطلاق وعلى الثاني يعم المطلق كالعام
فالفرق بين الاطلاق والعموم لا وجه له قلنا الوجه ظاهر لان المطلق لم يوضع للعموم وانما
يحمل عليه في الخطابات الشرعية والمقامات الخطابية لتوقف الافادة والاستفادة عليه في
الكلام المسوق للبيان دون الابهام والحمل على الافراد الشايعة يكفي في حصول هذا الغرض
ولا داعي له الى الحمل على الاستغراق واما العموم الوضعي فمدلوله الاستغراق فيجب الحمل عليه و
الحمل على الافراد الشايعة تخصيص لا يرتكب الا بدليل انتهى وصرح بما ذكرنا ايضا جدي قدس
سره ووالدي العلامة دام ظله العالي ولكن قال ان الافراد النادرة التي هي في غاية
الندرة لا ينصرف اليها الالفاظ الموضوعة للعموم ولا يخ عن قوة واما الالفاظ المفيدة
عموم بالقرينة العقلية او بالدلالة الالتزامية نحو عموم ترك الاستفصال وعموم المنزلة وعموم
التشبيه فالظاهر انها كالاطلاق تنصرف الى الشايع الثالث هل انصراف الاطلاق الى الفرد الشايع
والحكم بلزوم الاقتصار عليه باعتبار دلالة اللفظ بالدلالة الالتزامية المعتبرة عند اهل
اللسان على ارادة شرط لا يتعلق الحكم بغيره او باعتبار كون تعلق الحكم به متيقنا وحصول الشك
في تعلقه بغيره فيكون الاطلاق بالنسبة اليه مجملا صرح والدي العلامة دام ظله العالي بالاول حيث
بغير اشكال ولكن المعتمد عندي هو الاول لشهادة العرف به كما لا يخفى الرابع هل ينصرف
الاطلاق الى الفرد الشايع في صورة اجماله فلو قال بعه بالنقد وكان النقد محمولا على النقد الرائج
اولا بل يبقى على اجماله المعتمد هو الاول لشهادة العرف به مفتاح اعلم ان ما ذكرناه من لزوم
حمل المطلق على الفرد الشايع انما هو اذا لم يقم قرينة على ارادة العموم الشامل للفرد النادر منه
والا فمع وجود القرينة التي تقتضي ذلك كثيرة منها استثناء بعض الافراد النادرة كما اذا قال
الشارع الغسل مزيل للنجاسة الا اذا كان بماء الرمان فان هذا ظاهر في كون المطلق ما يعم جميع
افراد الموضوع له لغة والا لما صح الاستثناء لانه اخراج ما لولاه لدخل لا يقال يجوز ان يكون
منقطعا لانا نقول هذا خلاف الاصل فلا يصار اليه مع عدم القرينة وقد صرح جدي قدس
سره بان هذه القرينة من القرائن التي تدل على ان المراد من المفرد المعرف العموم ومنها
الاتيان بقيد يقتضي اخراج بعض الافراد النادرة كما اذا قال الغسل بغير ماء الورد مطهر فانه
ظاهر في الشمول لجميع ما عدا الخارج بالقيد ولا فرق بين ان يكون شرطا او صفة او غاية وقد
صرح جدي قدس سره بان هذه القرينة من القرائن التي تدل على ان المراد من المفرد المعرف

باللام العموم قائلا انه لولا البناء على العموم لم يكن للاخراج والاحتراز وجه ولذا يفهم العموم
بلا تامل والبناء عليه ثم كلما ازداد القيد والاحتراز ازداد قوة البناء على العموم وما يجعل
معنى العموم قطعا ان يحترز عما هو خروجه اظهر مما لم يحترز عنه كما في التراب ومنها الاتيان بتحديد
المطلق وتعريفه مثلا ولو بالخاصة قبل الحكم عليه كما اذا قال الغسل هو ازالة العين بالماء
مطهر والبيع بالنقد وهو ذهب والفضة حلال فان المفهوم منه ثبوت الحكم لجميع جزئيات
كما اشار اليه جدي قدس سره قائلا ان اظهار الماهية انما هو لمعرفة متعلق الحكم فكيف
يجوز التخلف حتى يصير التعريف مع التخلف فاسدا مع امرها بخلاف المقصود موجبا للجهل
عليه لان بناء العرف وطريقة العقلاء على العموم مثلا وهم يسلكون على طريقتهم وينبغي
التنبيه على امور الاول قال جدي قدس سره ومن جملة القرائن على افادة المحلى باللام العموم
ان يأتي في مقام الشك في اثبات الحكم للموضوع صفة معرفة لذلك الموضوع وخاصة
مميزة له فلا يجوز التخلف حتى يصير جامعا ومانعا فان الاطفال يتكلمون هكذا فضلا عن العقلاء
فضلا عن الفضلاء فضلا عن الشارع في مقام افادة الحكم الشرعي الثاني قال جدي قدس سره
ومن جملة ما يفيد العموم ان يؤتى لموضوع خاصة معرفة مثل قولك الحيوان الضاحك
كذا وفي الاخبار في ان تزوج اذا كانت المرأة مالكة امرها تبيع وتشتري وتعتق وتشهد و
ما لها ما شاءت فان تزويجها بغير ولي جائز فلا يجوز التخلف حتى لا يصير تعريفا غير جامع
غير جامع او غير مانع فان الطفل لا يعرف تعريفا غير جامع وغير مانع فضلا عن الشارع انتهى
ثم الثالث قال جدي قدس سره ومن جملة ما يفيد العموم ترك الاستفصال في مقام جواب
السؤال مع قيام الاحتمال كاف وان كان متساوي الطرفين لو لم نقل والقول بان الترك
لعله لمانع او بجهة اخرى فاسد لان الاصل عدمهما والظاهر العموم كما لا يخفى ولا يخفى ان
الاحتمال كاف وان كان متساوي الطرفين لو لم نقل بان المرجوحية في الجملة ايضا كافية كما
هو المتعارف في مقام جواب السؤال مع قيام الاحتمال الجاهلين خوفا من انهم يجعلون ربما
يجرون الحكم فيه فلا بد من الاستفصال نعم اذا كان بعيدا يشكل التعميم بعدم الاعتبار عادة
ومثله الاحتمال الناشئ عن عروض عارض بل المرجوح في الجملة ايضا ربما لا يخلو عن تامل ثم
واما مقام الاستدلال بدلالة اللفظ فالمعتبر هو الراجح بالرجحان المعتد به ولذا لا يكتفى
بالاشعار ثم جدا انتهى وقد صار الى ما صار اليه والدي العلامة دام ظله العالي وعندي

تعطي

فيه نظر

فيه نظر الرابع قال جدي قدس سره وربما يرجح العموم العرفي الى اللغوي من تعليق الحكم با
لوصف المشعر بالعلية كقول القائل المؤمن يستحق الاكرام وكذا العالم ونحوها فان
الكل يشمل ذا الراسين البتة انتهى وقد بينا فيه في ذلك بما اعترف به من ان الاشعار ليس
بحجة الخامس اذا ثبت الحكم المعلق بالاطلاق الذي له فرد شائع وفرد نادر لا ينصرف
اليه لبعض الافراد النادرة بالاجماع ونحوه كما اذا ثبت جواز الغسل بماء الورد مثلا بالاجماع
فهل يكون ذلك قرينة على شمول الاطلاق المذكور لجميع الافراد حتى النادرة فيلزم في المثال
المذكور الحكم بجواز الغسل بجميع المياه المضافة عملا بعموم لم اغتسل او لا يكون ذلك قرينة على التعميم
بل يجب الاقتصار على مورد الاجماع وصرف الاطلاق الى الغالب والرجوع في غيره الى ما يقتضيه
الاصل صرح بالاول جدي قدس سره قائلا بظهور كون المراد من العموم ما يشمل غير المتعارف
ايضا فان الاصل بقاء العموم على ظاهره انتهى وعندي في ذلك نظر وذلك لان مجرد الاشتراك في الحكم
لا يقتضي الاندراج تحت الاطلاق لجواز استفادته من خطاب اخر ولا بعد في ان يثبت حكم الفرد
لبعض ولا لآخر بل هو غير عزيز ويؤيده ما ذكرناه امران احدهما ان مجرد الاشتراك في الحكم لو كان
مستلزما لذلك لكان الاصل شمول الخطاب الموضوع المذكور للاناث اذ الغالب حكمهن حكمهم
وهو خلاف مقالة اكثر المحققين وثانيهما انه لو صح ذلك لما صح ما اجاب به جمع من اعاظم الاصحاب
عن الاستدلال السيد بجواز التطهير بالمضاف باطلاق الامر بالغسل بانصرافه الى الغالب وهو
الغسل بالماء والمطلق للسيد ان يقول على تقدير صحة ذلك ان حكم هذا الاطلاق قد ثبت لبعض
الافراد النادرة هو الغسل بماء الكبريت والنفط بالاجماع فيلزم ان يشمل جميع الافراد النادرة
والالتزام بخطاء هؤلاء في الجواب مع كثرتهم ووفور نظرهم وقوة تحقيقهم بعيد عن سنن الصواب
لا يقال ان مستند الاجماع في ثبوت الحكم الاطلاق لبعض الافراد النادرة لا يخلو اما ان يكون هذا
الاطلاق او خطاب اخر والاخير مدفوع بالاصل لانه امر حادث لم يقطع بحدوثه فالاصل
يقتضي عدمه فانحصر في الاول وهو المطلوب ولا يجوز النقض بالحكم بعدم شمول الخطاب الموضوع
للذكور للاناث لان هذا الاصل وان اقتضى الحكم بالشمول فيه ايضا لكن عارضه اصالة عدم
التجوز والتغليب اللازمين على تقدير الشمول لانا نقول الاصل المذكور معارض هنا باصالة حمل
المطلق على الفرد الشائع فيكون كالخطاب الموضوع للذكور في عدم الشمول للاناث لا يقال هذا
حسن لو جعلنا شيوع الفرد قرينة لحمل اللفظ عليه وصرفه اليه واما على تقدير جعله موجبا للتشكيك

في تعلق الحكم بالمهية الكلية الشاملة لجميع الافراد او بالفرد الشايع كما هو التحقيق فلا لان الشك
لا يعارض الاصل كما لا يخفى لانا نقول اولا المختار عندنا هو القسم الاول عندنا هو القسم الاول
لان الغلبة مرجعها الى العهد كما لا يخفى وثانيا لو تمسك باصالة عدم تعدد الخطاب لزمنا ان نحكم بانه
فتحصل الجمعين دليل يدل على ان المراد بالمطلق ما يعم جميع افراده الغالبة والنادرة اذ لولاه لما جاز
لهم ان يتفقوا على ثبوت حكم المطلق لبعض الافراد النادرة بنفس الاطلاق لان الغلبة توجب
التشكيك في ارادة الاطلاق ومن الظن ان الدليل المذكور ايضا حادث والاصل عدمه وقد يقال
اذا تعارض الاصلان وجب الرجوع الى اصالة حمل الاطلاق على ظاهره لان معناه وقد تقرر
ان اللفظ يجب حمله على معناه الحقيقي ما لم يظهر قرينة معاندة ويعضده غلبة استفادة احكام
الجزئيات والافراد من خطاب واحد عام او مطلق وقد بينا فيما تقدم هذا بان اصالة بقاء
الاطلاق على ظاهره معارضة باصالة عدم رجوعه الى العموم وعدم ثبوت الحكم المعلق عليه
بجميع الجزئيات وبالجملة المسئلة لا تخ عن غموض والحكم بثبوت الحكم المعلق على الاطلاق بجميع افراده
حتى النادرة في محل المنع جرأة عظيمة **مفتاح** اذا ورد مطلق ومقيد واختلفا حكما نحو اطعم
يتيما اكس يتيما عالما فلا تقييد ولا يحمل المطلق على المقيد اتفاقا حكاه العلامة في نهاية وولده في
شرح المبادي والشهيد في تمهيده والسيد عميد الدين في المنية والشهيد الثاني في التمهيد وولده
في المعالم والفاضل البهائي في الزبدة وصاحب غاية المبادي فيه والعضدي في شرح المختصر
والاسنوي في نهاية السول والاصفهاني في شرح المنهاج والطوسي في كاشف الرموز وحكم
مثل هذا الاجماع معظم اكثر الاصوليين والوجه فيه واضح جدا ولا فرق في ذلك بين ان يكون المطلق
المتضمن لهما من جنس واحد بان يكونا امرين او نهيين او لا بان يكون احدهما امرا والاخر نهيا
وكذا لا فرق بين ان يتحد موجبهما او لا وقد صرح بذلك في المعالم وشرح المختصر وخالف فيه بعض
العامة فان الاسنوي حكى في نهاية السول عن العراقي انه حكى عن اكثر الشافعية انهم يحملون المطلق
عند اختلاف الحكم اذا اتحد سببهما وهو ضعيف ومخالف لاطلاق اكثر الاصوليين وصرح جماعة
منهم الامدي لانه لا يلزم على ما ذكرنا ولا يحمل المطلق على المقيد فيما اذا ورد من الشرع اعتق رقبة
لا تملك كافرة لتخالف حكمهما وهو غلط بالاتفاق وقد حكاه في غاية المبادي وشرح المختصر انما تعلق
انما يحمل المطلق على المقيد هنا لما ثبت من الشرع من لزوم كون العتق في ملك ولولاه لحكمنا بهما قطعا
وما ذكرناه من الفائدة انما يعتبر حيث لا يكون هناك ما يقتضي التقييد من اجماع او استلزام شرعي

او عقلي

او عقلي واما معه فلا يقتضي جدا ومن هنا ظهر وجه استثناء جماعة كالعلامة في نهاية والسيد عميد
الدين والشهيد الثاني وصاحب غاية المبادي والعضدي والطوسي والامدي على ما حكي الصورة
المفروضة عن القاعدة المزبورة **مفتاح** اذا ورد امر بمهية مطلقة كان متعلقا بكل فرد نحو اعتق رقبة
وورد ايضا نحو ذلك الامر امر اخر متعلق بنوع او صنف من تلك المهية وبذلك المكلف نحو اعتق
رقبة مؤمنة وعلم باتحاد سببهما وبانه لم يجب على ذلك المكلف الا فعل واحد وبالجملة علم بوقوع
التعارض بين ظاهرهما بحيث لا يمكن العمل بهما فهل يجب هنا حمل المطلق على المقيد او لا صرح بالاول
في العدة والمعارج والنهاية وتهذيب والمبادي وشرحه والمنية والقواعد الشهيدية وغاية المأمول
والاحكام والمختصر وشرحه للعضدي والمعراج ولهم وجوه منها دعوى الاجماع على ذلك في العدة
والنهاية والمنية والزبدة وفي الاحكام لا نعرف فيه خلافا وفي حاشية جدي على المعالم هو لعله
من ضروريات ما في المسائل الفقهية من دون تامل كما هو طريقتهم في تخصيص العمومات ومنها ان ذلك
هو المفهوم عرفا كما لا يخفى واشار الى ما ذكره جدي قدس سره فق لان كلا منا من الائمة هم طريقتهم في
الكلمات العرفية فانهم يبنون على التخصيص في العمومات والتقييد في المطلقات والوجه في الكل
واحد لان المطلق يرجع الى العموم فالمقيد مخصص ومنها ما تمسك في المختصر وشرحه للعضدي من انه
يخرج بالعمل بالمقيد عن العهدة يقينا سواء كان مكلفا بالمطلق او بالمقيد بخلاف العمل بالمطلق انه
لا يكون مكلفا بالمقيد فلا يعلم فلا يخرج وفيه نظر واضح وفي المعالم بعد الاشارة اليه وهو كما ترى
ومنها ما تمسك به في تهذيب وغيره والمنية والقواعد الشهيدية وغاية المأمول والمعراج وشرح المختصر
للعضدي والاحكام من انه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق
لا يلزم منه العمل بالمقيد لصدقه مع غيره واعترض عليه في المعالم فق بعد الاشارة اليه وهذا
استدلال مشهور وهو جيد حيث ينتفي معه احتمال التجوز في المقيد بارادة الندب او نحوه كونه افضل
الافراد او بارادة الوجوب التخييري وكذا لو لم يكن احتمال التجوز بما ذكرناه منتفيا ولكن كان
مرجوحا بالنسبة الى التجوز في لفظ المطلق بارادة المقيد اما مع تساوي الاحتمالين فيشكل الحكم
بترجيح احد المجازين بل يحصل التعارض المقتضي للتساقط والتوقف ويبقى المطلق سليما عن المعارض
وقد اشار الى بعض الاشكال في النهاية واجاب عنه بما يرجع الى ان حمل المقيد يقتضي يقين البراءة
والخروج عن العهدة بخلاف ابقائه على اطلاقه فانه لا يحصل معه ذلك وقد احتج بعضهم على الحكم
بترجيحها من الدليل الاخر من غير تعرض للاشكال وهو كما ترى اشبه وعندنا نظر اما اولا فلان

ما ذكره من التفصيل مما لم يذهب اليه احد فلا يكون للمصير اليه وجه واما ثانيا فلان احتمال ارادة الندب
لا يصلح لمنع الحمل على القيد لان حمل الامر على الندب مجاز لما بينا من كونه حقيقة في الوجوب فيدور
الامر بين التقييد والمجاز والمعتمد عندنا انه متى ما دار الامر بين التقييد والمجاز كان التقييد اولى
كما انه اذا كان دار الامر بين التخصيص والمجاز كان التخصيص اولى لا يقال ما ذكرتم انما يتجه بالنسبة الى
المطلق والمقيد الواردين عن النبي صلى الله عليه وآله واما اذا وردا عن الائمة فلا لشيوع استعمال الامر في اخبار
هم ع في الندب بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة ومثل هذا
المجاز لا تم رجحية بالنسبة الى التقييد بل هو اولى من التقييد لانه لو كان مساويا للحقيقة التي
هي الاصل فيلزم رجحانه على التقييد الذي هو مخالف للاصل جدا لو سلمنا فلا اقل من التوقف
ومعه لا يمكن الحكم برجحان التقييد ايضا لانا نقول ما ذكرتم باطل للمنع من الشيوع المشار اليه كما تقدم
اليه الاشارة وقد اشار الى بعض ما ذكرناه في جملة من الكتب وزاد بعضها وجها اخر ففي بحث
الاشارة الى الحجة المزبورة وحمل التقييد على الاستحباب مجاز وفي النهاية في مقام الاحتجاج على
لزوم حمل المطلق على المقيد هنا لان المطلق على المقيد هنا لان المطلق جزء من المقيد والآتي
بالكل آت بالجزء لا محالة والآتي بالمقيد يكون عاملا بالدليل والآتي بالمطلق يكون مهملا لاحدهما
والعمل بالدليل اولى من اهمال احدهما مع امكان العمل به لا يقال يمنع من كون المطلق جزء من المقيد
فانهما متنافيان فلا يجتمعان سلمنا لكن حكم المطلق عند عدم التقييد تمكن المكلف من الاتيان
باي فرد شاء من افراد تلك الحقيقة وخروج عهدة المكلف بالاتيان باي فرد والتقييد يمنع من
ذلك فتضاد حكماهما وزالت المكنة فليس تقييد المطلق بالمقيد اولى من حمل المقيد على الندب
والمطلق على اصله لانا نقول المطلق هو الحقيقة والمقيد هي مع قيد زائد والحقيقة احد جزئي المقيد
ويمنع تضاد بين الاطلاق والتقييد فان الاطلاق كون اللفظ دالا على الحقيقة من حيث هي هي مع
حذف القيود والايجابية والسلبية وهو لا ينافي التقييد ولا نريد بالاطلاق دلالة على الحقيقة
من حيث هي عارية عن القيود فالاول اخذ الحقيقة لا بشرط والثاني بشرط لا شيء وبينهما فرق
ولان شرط الخلو عن كل قيد غير معقول لان الخلو قيد ودلالة المطلق على الحكم من اي فرد نسبة
لفظية وصيغة ودلالته على وصف التقييد وصيغة ودلالته على وصف التقييد وصيغة من حيث
اللغة فهو اولى بالرعاية وفيه نظر فان حمله على الندب المقتضي ضعف دلالته على معناه ولا اهمال
بشيء منها اقوى فالاولى في الباب انه حمل الامر على الندب اما على سبيل المجاز او على الخلاف ودلالة المقيد

ع المقيد

على التقييد لا يتعين في حال التي الحمل على الوجوب او الندب بل الوجه في الجواب ان يقال حمله على
الوجوب يقتضي يقين البراءة والخروج عن العهدة بخلاف حمله على الندب فان يقين البراءة
لا يحصل بل ولا ظنها لقوة كون الامر للوجوب او الاشتراك اللفظي معها الا براءة يقينية او نقول
حمل المطلق على المقيد لا يخرجه عن حقيقته الى مجازه قطعا بل يكون العامل برقبة مؤمنة عاملا
باللفظ المطلق في حقيقته ولهذا لو انه اداه قبل ورود التقييد لكان قد عمل باللفظ في حقيقته
بخلاف تاويل المقيد وصرفه عن حقيقته ولا شك في اولوية استعمال اللفظ في حقيقته من مجازه
ولان الاطلاق يجري مجرى العام والخاص مقدم على ان هذا الحمل ممتنع لو صرح في المقيد بالوجوب
وفي الاحكام وجها الاشارة الى الحجة المذكورة فان قيل بطريق الشبهة اذا كان حكم المطلق امكان
الخروج عن عهدته باتيان المكلف من ذلك الجنس فالعمل بالمقيد مما ينافي مقتضى المطلق ف
ليس حمل المطلق واجراء المقيد على ظاهره اولى من تاويل المقيد بحمله على الندب واجراء المطلق
على ظاهره قلنا بل التقييد اولى من التاويل لثلاثة اوجه الاول انه يلزم منه الخروج عن العهدة
بيقين ولا كذلك في التاويل الثاني ان المطلق اذا حمل على المقيد فالعمل به مما لا يخرج عن كونه عملا
بالعمل بالمطلق في حقيقته ولهذا فانه لو اداه قبل ورود التقييد كان قد عمل باللفظ في حقيقته ولا
كذلك في تاويل المقيد وصرفه عن جهة حقيقته الى مجازه الثالث ان الخروج عن العهدة بفعل اي
واحد كان من الاحاد الداخلة تحت اللفظ المطلق لم يكن اللفظ دالا بوضعه لغة بخلاف ما دل
عليه المقيد من صفة التقييد ولا يخفى ان المحذور في صرف اللفظ عما دل عليه اللفظ لغة اعظم
من صرفه عما لم يدل عليه بلفظه لغة واما ثالثا فلان احتمال الوجوب التخييري لا يمنع ايضا من حمل المطلق
على المقيد اما على تقدير كون الامر حقيقة في الوجوب العيني مجازا في التخييري فلما تقدم اليه الاشارة
واما على تقدير كونه حقيقة في القدر المشترك بين العيني والتخييري فلانه لا اشكال في ان
اطلاق الامر ينصرف الى العيني لكونه الفرد المتبادر منه ومن الظاهر ان دفع البعد من ظاهر
الاطلاق بارتكاب التقييد فيه اهون من رفع البعد من ظاهر الامر بالحمل على التخييري لان
تقييد الاطلاق اغلب وقوعا من حمل الامر على الوجوب التخييري والمطلق على الفرد الغير
المتبادر ثم ان كل ذا على تقدير كون المطلق ظاهر الدلالة على جواز الاكتفاء بكل فرد
من مقام الامتثال فانه يقع التعارض بين ظاهري المطلق والمقيد واما على تقدير
عدم الدلالة على ذلك فلا اشكال في لزوم الاخذ بظاهر المقيد لعدم وجود المعارض

لح وقد بنه على هذا السيد عميد الدين فى المنية قائلا لا يمنع من اقتضاء المطلق التخيير فإنه
عين دالة على الافراد فضلا عن التخيير فيها وقد حقق هذا السيد الخليفة فى حاشية المعالم فى
الجمع بين الدليلين لا ينحصر فى حمل المطلق على المقيد ان كان المراد بالحمل المذكور الحكم بان
المراد بالمطلق حين استعماله هو المقيد حتى يكون مجازا وسنذكره ايضا ويبقى الاشكال
الذى عليه لانه لو ابقى على اطلاقه ايضا بلا مجاز اصلا وعمل بالمقيد يلزم العمل بهما معا فيجب
العمل بالمقيد من اقتضاء الامر المقيد له وان كان المطلق باقيا على اطلاقه غير مقتض للتقييد
ولا لعدمه فالجمع بينهما حاصل مع ابقاء المطلق على اطلاقه من غير مجاز فى المطلق ولا فى
المقيد لانه لا يجتمع بين وجوب العمل بالمقيد مع بقاء المطلق على حقيقته لان مقتضى الاطلاق
نعم لو لم يصح العمل باى فرد كان على سبيل البدل وتعيين العمل بالمقيد مع بقاء المطلق على
بقائه فيه انا نقول لانه ان مدلول المطلق ذلك بل هو اعم منه وبما يصح التقييد بل المقيد
فى الواقع الامر بحاله معروض للتقييد فى المقيد كقولنا رقبة مؤمنة اذ لا شك ان مدلوله
رقبة فى قولنا رقبة مؤمنة هو المطلق والا لزم حصول التقييد بدون المطلق مع انه
ح لا يصلح لاى رقبة كانت فظهر ان مقتضى المطلق ليس ذلك والا لم يختلف عنه نعم
لو ابقى بدون المقيد دون ان يلزم ذلك من ان الاصل البراءة عن التعيين وبناء الاشكال
الذى نقله المص على تسليم انه يجب لا يحصل بارتكاب مجاز فاورد ان هذا انما يتم لو
كان المجاز فى المقيد ممتنعا ومرجوحا وقد عرفت ان ذلك التسليم غير لازم ولما لو كان
مرادهم العمل بالمقيد من غير مجاز فى المطلق فالاستدلال صحيح ولا يرد عليه ما ذكره ولا
الاشكال الذى ذكره المص لان الاصل عدم المجاز فى كليهما فالمطلق يقتضى وجوب
ايجاد الماهية لا بشرط شئ والمقيد وجوب الايجاب المقيد ايضا ولا تنافى بينهما
اصلا فيجب ايجاد الماهية مع القيد حتى يجمع بينهما ويحصل البراءة من المقيد ولم يرتكب
مجاز فى شئ من الطرفين حتى يتحقق التعارض والتساقط سلمنا عن المعارض
انتهى وفيه نظر فان المطلق وان لم يكن دالا على العموم البدلى هنا بالدلالة التضمنية
وباعتبار وضع اللفظ بازائه ولكنه يدل عليه بالدلالة الالتزامية اللفظية العرفية
عند اهل اللسان كما لا يخفى وهو اقوى من المعظم وح يقع التعارض بين المطلق و
المقيد ويتجه ما ذكره فى المعالم من الايراد لولا ما ذكرناه من الجواب فتم ولما ابقا

فلانا

فلا لنا نقول لم يبق المطلق آه لا وجه له بعد الحكم بالتساقط او التوقف اذ لم يبق
للمطلق ظهور فى العموم البدلى بعد وجود المعارض كما لا يخفى ومجرد تعلق الامر
بالماهية لا يقتضى العموم البدلى عقلا حتى يبقى ان الدلالة اللفظية اذا سقط اعتبارها
باعتبار المعارض كان اللازم الحكم ببقاء الدلالة الاخرى وهى الدلالة العقلية
ثم ينبغى التنبيه على امور الاول المراد بحمل المطلق على المقيد الحكم بان المكلف به هو الماهية
المقيدة وانها متعلق التكليف فيكون المقيد بيانا وذلك قد يكون قرينة على استعمال
المطلق فى المقيد بطريق التجوز وقد لا يكون كذلك بل يكون غاية الدلالة على ارادة الخصوصية
لا منه الثانى هل المقيد بيان المطلق سواء اقترنا او تقدم المطلق او المقيد اولا اختلفوا
فى ذلك على قولين الاول انه بيان للمطلق مط ولو تأخر وهو صريح المعالم وغاية المأمول
وظاهر العدة والمعارج وغيره والمبادى وشرحه والمنية والنهاية والاحكام والمختصر
وشرحه العضدى الثانى انه ناسخ للمطلق ان تأخر وهو المحكى عن غيره والنهاية وغاية
المأمول والمختصر عن بعض الحنفية الاول وجوه منها ما تمسك به فى المعالم من ان التقييد
نوع من التخصيص فى المعنى فان المراد من المطلق كرقبة مثلا اى فرد كان من افراد الرقبة
فيصير عاما الا انه على البدل ويصير تخصيصه واخراج البعض السمات من ان يصلح بدلا
فالتقييد يرجع الى نوع من التخصيص فيلحق بتقييد اصطلاحا فحكمه حكم التخصيص فكما ان
الخاص المتاخر بيان للعام المتقدم وليس ناسخا له فكذلك المقيد المتاخر وقد تمسك بها
ذكر فى غيره وغاية المأمول والمختصر فقالوا لو كان التقييد نسخا لكان التخصيص نسخا
لانه نوع من المجاز مثله ينسخ بالاتفاق واعترض على هذا الوجه بوجهين احدهما ما ذكره
العضدى فقال بعد الاشارة اليه وقد يجاب عنه بان فى التقييد حكما شرعيا لم يكن ثابتا
واما قيل واما التخصيص فهو دفع بعض الحكم الاول انتهى وفيه نظر وثانيهما ما ذكره فى
مدلول المطلق بل ربما كان مدلوله معينا فى الواقع وان لم يكن اللفظ مستعملا فى التعيين
بل هذا اكثر واظهر فى الاخبار فى الاوامر يحتمل الاحتمالين فاغا يلزم من ذلك الشمول
من عدم التقييد مع ضم ان الاصل براءة الذمة فى التعيين او لزوم الترجيح بلا مرجح
بخلاف العام فان مدلوله العموم وعلى هذا التحقيق لا يكون التقييد تخصيصا او تقييدا
على المجاز فضلا عن ان يكون نسخا فتم انتهى وفيه نظر ومنها ما تمسك به فى النهاية والتهذيب

من ان المقيد لو كان نسخا للمطلق لكان تاخير المطلق نسخا للمقيد لان التنافى
انما يتصور من الطرفين وهو الموجب لذلك وانتم لا تقولون به واعترض عليه
العضدى بنحو ما اعترض به على الوجه الاول وقد يظهر بالتامل ومنها ان التقييد
اغلب وقوعا من النسخ فيكون هو الاصل لان المشكوك فيه يلحق بالغالب ومنها الشهرة
العظيمة التى لا يبعد معها شذوذ المخالف وللقول الثانى ما اشار اليه فى المعالم والنهاية
وغاية المامول وشرح العضدى فقالوا احتج الذاهب الى كونه نسخا مع التاخر انه لو كان
بيانا للمطلق لكان المراد بالمطلق هو المقيد فيجب ان يكون مجازا فيه وهو فرع
الدلالة وانها منتفية اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص وفيه نظر اما اولا فالمنع
من لزوم المجاز على تقدير البيان لان ارادة الخصوصية من الكلى كما يمكن بالتعرف بان الخصوصية
من نفس اللفظ الموضوع للكلى كذا يمكن بغيره بان يراد من اللفظ الموضوع للكلى حقيقة
ويراد الخصوصية الخارج نعم يلزم ارتكاب خلاف الظ على تقدير لكنه لازم على
تقدير النسخ ايضا قطعا واذا دار الامر بين المخالفين للظ كان اللازم ترجيح الاهون ومن
الظ ان التقييد اهون واما ثانيا فلما ذكره فى المعالم فى مقام الجواب عن الحجة المزبورة
من ان الجواب ان المعنى المجازى انما يفهم من اللفظ بواسطة وهى هيهنا القيد فيجب حصول
الدلالة والفهم معه لا قبله وما ذكروه انما يتم لو وجب حصولهما قبله وليس الامر
كذلك واورد عليه والدى فى الحاشية وقد يتوجه هنا اولا ان المعنى المجازى انما يتم على
الوجه الذى ذكره لو انتفى احتمال النسخ من حيث دوران الاحتمالين فاذا انتفى النسخ تعين
المجاز ويكون القرينة هى المقيد ولا يجب تقديم القرينة بل يكون الدلالة والفهم بعده كما
قرره اما مع احتمال النسخ فلا بد من ترجيح المجاز ولا يكفى جواز حصول الدلالة والفهم
بعده ثم قد يمكن ان يجاب بان رجحان المجاز على النسخ لما كان معلوما مما قرر فى العام و
الخاص بنى عليه اكتفاء بما سبق فانما اراد هنا بيان الرد لما ادعى المستدل من عدم
القرينة عليه بما ذكره فى الجواب من وجود القرينة وهى المقيد فان قلت هذا المراد غير ظ
من كلام الوالد قدس سره فى الجواب بل ظاهره وجود قرينة المجاز وانها اذا وجدت على
عليها دخل المجاز ومتوجه بما ذكرت لا يندفع لكن قلت لا ريب ان ما ذكرناه خلاف الظ وانما
هو وجه لتصحيح فان تعدد واما ثالثا فلما ذكره فى النهاية وغاية المامول وشرح المختصر للعضدى

فانهم قالوا

فانهم قالوا فى مقام الجواب عن الحجة المذكورة والجواب انه لازم فيما اذا تقدم
المقيد على المطلق مع انكم تحملون المطلق على المقيد وينتقض بالرقبة فى الظهار بالسلامة
عن العيوب لان الرقبة مطلقة فدلالتها على السليمة مجازا وزاد فى النهاية كما فى المختصر
فقال التحقيق ان المطلق دال على عتق اى رقبة كانت فيكون مرجع التقييد الى
وحكى الفاضل الشيخ محمد كلاما عن والده فى حاشية المعالم يتضمن المناقشة فيما
ذكروه اولا ثم اعترض عليه وقد ما ذكره الوالد قدس سره فى الحاشية من ان الجواب المشهور
بين القوم يعنى عن الاستدلال المذكور هو ان هذا لازم لهم اذا تقدم المقيد فانهم
يقولون ان المراد بالمطلق المقيد فيجب دلالته عليه مجازا وايضا فانه لازم لهم بتقدير
تقييد الرقبة بالسلامة مجازا فما هو جوابكم فهو جوابنا ولو قيل بانهم ان جوابهم فى
الصورة الاولى ان تقدم المقيد بما صلح قرينة لانتقال الذهن من المطلق الى المقيد
وهو المعنى بالدلالة عند علما الاصول والبيان وفى الثانية انهم لا يسلمون تناول الرقبة
لما يكون ناقصا فى كونه رقبة وهو ما نسب جنس المنفعة حتى يكون دلالتها على السليمة مجازا
او لو سلم فانتقال الذهن من المطلق الى الكامل فى معناه ظاهر وانت تعلم ان شيئا من
الجوابين لا يمكن ان يجاب به فى موضع النزاع فلذلك لم نتعرض للجواب المشهور فى محل بحث
اما اولا فلان احتمال النسخ قائم مع تقدم المقيد كما فى الخاص المتقدم وما ذكره هناك من
ترجيح التخصيص يتاتى هنا فى ترجيح التقييد اما دعوى دلالة المقيد على المطلق مع التقدم فان
كان مع عدم احتمال النسخ ثم اما مع احتماله فموضع نظر لعين ما قلناه سابقا اللهم الا ان
يدعى ان التقدم قرينة ظاهرة على المجاز فيقدم على النسخ واما ثانيا فلان كلام الوالد فى
الحاشية يقتضى صحة المناقشة والدخل فيه غير خفى اما فى اولها فلما قدمناه واما فى اخرها
فلانه لا معنى لمجازية تقييد الرقبة بالسلامة الا اذا اريد بها الخصوصية واحتمال ذكر احد
الافراد لا يقتضى المجازية كما هو شان المتواطى لكون كون الرقبة من قبيل المتواطى تامل
اما ثالثا فلان عدم امكان الجواب الثانى واضح اما الاول فغير واضح لان الالتزام لا مفر عنه من
حيث اشترط المستدل اقتران اللفظ المجازى بالدلالة عليه وتقدم المقيد يجعل الحمل على المطلق
فيكون قرينة ويحتمل النسخ فلا يكون فلم يبق دلالة مع التقدم وهو يقول بالمجاز فما هو جوابه
فهو الجواب مع التاخر اللهم الا ان يقال ما قدمناه من الظهور ولا يخفى عليك ان منشا الاشكال

فی المقام عدم ذکر النسخ هنا فان کان عدم النسخ اتفاقیا فالامر سهل والا فالمقام محتمل
للکلام انتهی والتحقیق عندی فی المسئلة ان یقال اذا ورد المطلق والمقید المفروضین ولم یحتمل
الا النسخ کما اذا ورد المقید بعد حضور وقت العمل بالمطلق وکان من النبی ص وقلنا بانه
لا یجوز فیه الا النسخ فلا اشکال فی لزوم الحکم بالنسخ وقد اشار الی هذا فی جملة من الکتب ففی
غایة المامول الاولی التفصیل هنا کما فی مسئلة العام والخاص المتعارضین فیقال ورود المقید
ان کان بعد حضور وقت العمل بالمطلق کان المقید ناسخا لاستحالة تاخیر البیان عن وقت
الحاجة وان کان قبله فیبنی علی الخلاف فی جواز تاخیر البیان عن وقت الخطاب ونحو ذلک
ولم اظفر فی الکتب المشهورة بهذا التفصیل وکانهم اکتفوا عنه بذکره فی المعالم وفی حاشیة
الخلیفة کان خلاف الخصم معه بما اذا ورد المقید حضور وقت العمل بالمطلق حتی لا یلزم تاخیر
البیان عن وقت الحاجة وح یکون بنا کلام الخصم علی جواز النسخ قبل حضور وقت العمل وفی
حاشیة الشیخ محمد ما تقدم فی العام اذا ورد بعد الخصص من التفصیل بحضور وقت العمل وعدمه
یاتی فی المطلق والمقید فان کان المقید انما اتی بعد حضور وقت العمل بهما اذا وقع العمل بالمطلق
فی فرد غیر المعین غیر المعین بالمقید فانه یتعین بالنسخ اما لو کان قبل حضور وقت العمل فالمجاز
ممکن فلا وجه لاطلاق القول فی المطلق والمقید بنفی النسخ من الاستدلال والجواب انتهی و
ان لم یحتمل النسخ ولم یکن جاریا کما فی المطلق والمقید الواردین عن الائمة ع وهو الغالب فیتعین
التقیید لما تقدم الیه الاشارة وقد اشار الی هذا احدی فضلاء متری(?) فی شرحه عدم النسخ
فی احادیثنا وعدم حاجتنا الیها ارواه العلامة عن الرسول ص وکذا عدم الحاجة الیه بالنسبة
الی القران لعدم تحقق الاشکال فیه مط او مما یعتد به فتامل انتهی وان احتمل الامران وجازا
معا فالاصل التقیید لغلبته بالنسبة الی النسخ المعتضدة بما تقدم الیه الاشارة لا یقال هذا
تفصیل بما لم یذهب الیه احد فیکون خرقا للاجماع المرکب فلا یجوز الاعتماد علیه لانا نقول
لا نم ذلک بل الظ اتفاق القوم علیه وان لم یکن موجودا فی عباراتهم المعظم وینبغی التنبیه علی
امور الاول اعلم انه اطلق لزوم حمل المطلق علی المقید حیث یتفقا حکما وسببا ویکونا مثبتین
فی [illegible] والمبادی وشرحه والقواعد الشهیدیة والزبدة والمعالم والاحکام والمختصر و
الاجماع ویتفرع علی ذلک امران احدهما لزوم ذلک وان احتمل تعدد الحکم واشتغال ذمة
المکلف بواجبین احدهما ما دل علیه الامر بالمطلق وهو العتق المطلق فی قوله اعتق رقبة وثانیهما

ما دل علیه

ما دل علیه الامر بالمقید وهو عتق الرقبة المؤمنة فی قوله اعتق رقبة مؤمنة وفیه نظر
لانا لا نم عدم التاویل فی الظ السلیمة عن المعارض ونقضا ما ثبت بالادلة المعتبرة لزوم
التقیید حیث یقع التعارض بین المطلق والمقید المفروضین لا مط والا کان حمل المطلق علی
المقید فی بعض الصور من باب التقیید العرفی وهو فی غایة البعد بل مقطوع بعدمه واطلاق
الکتب المذکورة لا یصلح لمعارضة ما ذکر لقوة تنزیله علی غیر محل الفرض فیشترط فی حمل المطلق علی
المقید فی محل البحث العلم باتحاد التکلیف وانه لا یجب علیه الا شئ واحد وان شک فی ذلک
فلا یصح التقیید بل یجب العمل بظ الامرین والحکم بتعدد التکلیف وقد اشار الی ما ذکر جماعة
ففی العدة ان کان المقید منفصلا فلا یخ من ان یکون ما اطلق فی موضع هو بعینه الذی
قید فی موضع اخر او غیره فان کان هو بعینه فلا خلاف ایض فی انه یجب تخصیصه به وفی
المعارج وان کان کلیهما متفقا وکان سببهما واحدا وعلم ان المراد باحدهما هو الاخر کان
المطلق مقیدا وان لم یعلم ان المراد باحدهما هو الاخر کان المطلق علی اطلاقه والمقید علی تقییده
ویقاربه فی النهایة والمنیة اما ان لا یکون بحالهما ویتحد السبب فی الامر فهنا یجب ان
لفظ الامرین ان کان الامر المنکور یقتضی تکرار المامور به وان علم اتحاد العتق فی الموضعین و
عدم تکراره وجب تقییده بالایمان ویحمل المطلق علی المقید اجماعا انتهی وثانیهما لزوم حمل
المطلق علی المقید نحو البیع حلال وبیع المعاطات صحیح وقوله یطهر البئر بنزح اربعین دلو
البول الانسان وقوله یطهر بنزح اربعین دلو البول الرجل وهو فاسد قطعا لعدم التنافی
بینهما الثانی لا فرق فی لزوم حمل المطلق علی المقید المثبتین مع اتحاد الحکم والسبب وحصول
التعارض بینهما بین الواجبات والمستحبات کما هو مقتضی اطلاق القوم لاتحاد الدلیل و
الموجب وربما توهم انه لا یجب تقیید الاول بالثانی بل کان اللازم الحکم باستحباب امرین
احدهما استحباب العتق مط وثانیهما استحباب عتق المؤمنة وهو فی غایة الضعف اذا
حصل العلم بتعارضهما بان یعلم بوحدة التکلیف وان المستحب امر واحد وان لم یحصل ذلک
ولم یعلم بالوحدة فلم یلزم حمل المطلق علی المقید کما فی الواجبات نعم ان العلم بوحدة التکلیف
الذی هو منشأ التعارض یحصل غالبا من جهة الاجماع نادرا فیتجه الفرق بین الواجبات و
المستحبات من هذه الجهة لا غیر فتدبر واذا کان احد الامرین للوجوب والاخر للاستحباب
لم یجب حمل المطلق علی المقید قطعا بل یجب العمل بظاهرهما معا الثالث لا فرق فی لزوم حمل

المطلق على المقيد المفروض بين كونهما من الكتاب او السنة او كان احدهما من الكتاب والاخر من السنة ولا فرق في السنة بين قطعي السند وغير قطعي السند فلو كان احدهما قطعي السند والاخر غير قطعي السند ولكن كان حجة كان اللازم حمل المطلق على المقيد الا اذا كان المطلق قطعي السند والمقيد غير قطعي السند وقلنا بعدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فانه لا يجوز حمل المطلق على المقيد حينئذ ولكن حققنا جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فيلزم هنا حمل المطلق على المقيد ولا فرق في السنة ايضا بين كونهما من النبي صلى الله عليه وسلم او الائمة عليهم السلام او احدهما من النبي صلى الله عليه وسلم والاخر من الائمة عليهم السلام الرابع لا فرق في ذلك ايضا بين كونهما منطوقين او مفهومين او مختلفين بناء على المختار من جواز تخصيص المنطوق بالمفهوم سواء كان مفهوم المخالفة او الموافقة الخامس اذا كان تقييد المطلق المفروض وهو نحو قوله اعتق رقبة بالمقيد المفروض وهو نحو قوله اعتق رقبة مؤمنة موجبا لحمل المطلق على الفرد النادر فهل يكون التقييد ح ايضا اولى من حمل الامر في المقيد على الاستحباب والتخيير او لا فيه اشكال من اطلاق القوم اولوية التقييد او التخصيص وبين المجاز كان الاخير مرجوحا ومن قوة منع انصراف اطلاق كلامهم الى محل البحث ولعل المجاز بالنسبة الى حمل المطلق على الفرد النادر لاحتمال الاخير مرجوح خصوصا اذا كان الامر في المقيد من الائمة عليهم السلام لشيوع استعماله في الندب حتى ادعى جماعة صيرورته من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة السادس اذا اعتضد المطلق بشهرة ونحوها مما يوجب قوة الظن ببقاء الاطلاق على حاله لزم لم يجز التقييد ح ايضا بل يجب التاويل في المقيد نفسه بما ذكر اذ لزوم حمل المطلق على المقيد سبب تعارضهما انما هو على الاظهر وان المعتبر مراعاة ما يفيد الظن الاقوى ولما كان الغالب حصول الظن الاقوى من المقيد اطلقوا لزوم حمل المطلق عليه السابع لا فرق في لزوم حمل المطلق على المقيد حيث يقع التعارض بينهما بين كونهما في العبادات او في المعاملات ولا بين كون مفادهما الوجوب النفسي او الجزئي او الشرطي الثامن اذا حكي الاجماع على وجوب شيء بقول مطلق كما اذا قيل يجب عتق الرقبة في كفارة الظهار اجماعا وحكي اخر الاجماع على وجوب ذلك الشيء مقيدا بقيد كما اذا قيل يجب عتق الرقبة المؤمنة في كفارة الظهار اجماعا فهل يجب حمل المطلق على المقيد ح او لا التحقيق الثاني اذ لا معنى لكون كلام بعض قرينة على كلام الاخر نعم يجب العمل بالمقيد لانه اقوى ظنا من معارضة فيكون شبيها بحمل المطلق على المقيد هكذا الكلام في نقله وحكم المعارضة التاسع لا يشترط

قيد المقيد

قيد المقيد ان يكون صفة فلو كان المطلق هكذا اكرم رجلا والمقيد هكذا اكرم زيدا وحصل التعارض بينهما وجب حمل المطلق على المقيد لان بناءه ليس على حجية مفهوم الصفة بالاتفاق العاشر اذا اتحد حكم المطلق وحكم المقيد ولم يختلفا واتحد سببهما ايضا وكانا منفيين او منهيين نحو لا يطهر النجس المضاف ولا يطهره ماء الورد ولا تعتق في كفارة الظهار الرقبة ولا تعتق منها الكافرة لم يجب حمل المطلق على المقيد ح كما صرح به في النهاية والمنية والمعالم والزبدة وغاية المامول والمختصر وشرحه للعضدي لاصالة لزوم العمل بظاهر الخطابين السليمة عن المعارض اذ لا تعارض بينهما ح كما لا يخفى ولدعوى الاجماع والاتفاق لاصحابه لزوم العمل ونفي الخلاف على عدم لزوم الحمل ح في النهاية والمنية والمعالم والزبدة وغاية المامول وحاشية الشيخ محمد وشرح العضدي نعم قد يحكم بالتقييد هنا في بعض الصور كما اشار اليه في النهاية فقال فان علمنا بدليل خارجي ان المنهي بأحد النهيين هو المنهي عنه من الاخر من غير فرق بينهما في عموم ولا خصوص وجب ان يقيد المكلف بالكفر فيصير المكلف في الموضعين متعلق النهي عن التكفير بالكافر انتهى وقد اشار الى هذا في غاية المامول ايضا ولا يعارض اطلاق ما علمناه من ساير الكتب المصححة بعدم لزوم حمل المطلق على المقيد في محل الفرض لعدم انصرافه الى الصورة المفروضة الحادي عشر اذا اختلف حكم المطلق والمقيد بان كان احدهما ايجابيا امرا كان او اخبارا والاخر سلبيا نهيا كان او نفيا واتحد سببهما نحو اعتق رقبة في كفارة الظهار ولا تعتق الكافرة منها ونحو لا تعتق رقبة منها واعتق مؤمنة منها ونحو يصح عتق الرقبة منها ولا يصح عتق الكافرة منها ونحو لا يصح عتق الرقبة منها ويصح عتق المؤمنة فلا اشكال في لزوم حمل المطلق على المقيد ح الثاني عشر صرح في النهاية والاحكام كما تقدم في باب تخصيص العموم من المتفق عليه والمختلف فيه والمؤلف والمختار فانه جار في التقييد المطلق انتهى وهو جيد الثالث عشر قال في الذريعة اعلم ان المقيد هو مثل قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وقوله جل وعز فصيام شهرين متتابعين وما قارب هذا التقييد الرابع عشر جملة واحدة فلا شبهة في تغير حكمها والخلاف متى ولي جملتين في رجوعه اليهما اذا صح ذلك فيه او رجوعه الى ما يليه كالخلاف في الاستثناء وبينه اذا تعقب التقييد جملة واحدة فلا خلاف في انه تغير حكمها من الاطلاق الى التقييد الرابع عشر قال العدة التقييد يخص العام ويخص المطلق الذي يعام فمثال تخصيص العام قول القائل من دخل داري راكبا اكرمته ولقيت الرجال الاشراف فقوله راكبا خص لفظ

من لانه لم يذكره لوجب عليه اكرام كل من دخل داره سواء كانوا اشرافا وغير اشراف فلا
تخصيص المطلق وان لم يكن عاما مثل قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة فقوله منه فقد خص رقبة لانه
لو لم يذكر ذلك لكان يجزي تحرير اي رقبة كانت سواء كانت مؤمنة او غير مؤمنة وكذلك قوله
شهرين متتابعين لانه لو لم يذكر ذلك لكان يجوز متتابعين او غير متتابعين انتهى ثم ان التقييد
لا يخ من ان يكون متصلا بالمطلق او منفصلا فما كان متصلا فلا خلاف في انه يخص المطلق انتهى
الخامس عشر قال الشهيد في قواعده لو قيد بقيدين متضادين تساقطا وبقي المطلق على اطلاقه
الا ان يدل دليل على احد القيدين كما روى عن النبي صلى الله عليه وآله اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله
سبعا احديهن بالتراب وبهذا عمل ابن الجنيد وروينا ثلثا وروى العامة احديهن او اخريهن
بالتراب وروينا ووردا اوليهن اشهر فصح هذا الاعتبار انتهى السادس عشر قال في القواعد
ايضا لا يحمل المطلق على المقيد لان فيه اعمال الدليلين ولا يبين منه في كل اربعين شاة مع قوله
عم في الغنم السائمة زكوة حتى يحمل الاول على السوم لان الحمل هنا يوجب تخصيص العام فلا يكون
جامعا بين الدليلين بل هذا راجع الى ان العام هل يخص بالمفهوم ام لا وكذا النهي عنه لا
تعتقوا رقبة كافرة فقيد العموم فهو تخصيص ايضا ولا دليل عليه بخلاف النكرة في سياق
الاثبات فانها مطلقة لا عامة وكذا في النفي فالحاصل ان حمل المطلق على المقيد انما هو في الكلي
لا في الكلي كما مثلنا به معالم اذا ورد مطلق ومقيد متضمنين للامر واتحد حكمهما واختلف
سببهما نحو قوله تعالى في كفارة الظهار والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير
رقبة مؤمنة وقوله تعالى في كفارة القتل خطاء ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة و
لم يقم دليل على اشتراك الحكمين في العلة ولم يتحقق الاجماع على اتحادهما باعتبار الاطلاق والتقييد
فهل يلزم ح حمل المطلق على المقيد اولا اختلفوا فيه على قولين الاول انه لا يجوز حمل المطلق على
التقييد هنا بل يجب العمل بظ كل منهما وهو للذريعة والعدة والمعارج والتهذيب والمبادي في
وشرحه والمنية والمعالم والزبدة وغاية المأمول والاحكام والمختصر وشرحه والعضدي في
المعارج والمحكي في المختصر وغيره عن ابي حنيفة وفي العدة اصحاب الشافعي وفي غيره عن اكثر الحنفية
كالسيد المرتضى وابي الحسين وغيرهما الثاني انه يحمل المطلق على المقيد هنا وهو المحكي في المنية
عن الشافعي وفي غيره عن بعض اصحابه والمعتمد عندي هو القول الاول الذي عليه المعظم
لهم وجوه منها ظهور اتفاق اصحابنا الامامية على عدم الحمل ح ومنها ظهور عبارة جماعة من

اصحابنا

اصحابنا في دعوى الاتفاق عليه ففي المعالم الثالث ان يختلف موجبهما وعندنا انه لا يحمل
على المقيد ح وذهب كثير من مخالفينا الى انه يحمل عليه قياسا مع وجود شرائطه وربما نقل عن
بعضهم الحمل عليه مط وكلاهما باطل سيما الاخير وفي الزبدة وان اختلف سببهما فهم مختلفون في
الحمل ونحن متفقون على منعه وفي غاية المأمول اصحابنا اجمع منعوا من حمل المطلق على المقيد
الا بدليل منفصل يدل على ان المراد بالمطلق ذلك المقيد ومنها ان شرط حمل المطلق على
المقيد حصول التنافي بينهما ووقوع بينهما وهو مفقود في محل البحث واذا انتفى الشرط
انتفى المشروط اما الاول فواضح اذ لا معنى للحمل مع عدم التعارض احتمال التعبد الصرف
كما في اصالة طهارة الاشياء وحمل فعل المسلم على الصحة مقطوع بفساده واما الثاني فواضح
ايضا وقد صرح به في جملة من الكتب ففي المعارج لنا ان الامر على الاطلاق بسبب معين لا ينافي
التقييد بسبب اخر لم يتنافيا فلم يجب حمل احدهما على الاخر ولا تقييده به وفي التهذيب والمبادي
وغاية المأمول لا يجب هنا الحمل على المقيد لامكان التنصيص على بقاء المطلق على اطلاقه
كما لو قال اعتق في الظهار اي رقبة شئت ولا تعتق في القتل الا رقبة مؤمنة وفي شرح المبادي
لا يجب ذلك لعدم التنافي وفي المعالم لعدم المقتضي واما الثالث فواضح ايضا ومنها ما تمسك
به في المنية فقال لنا انه لو دل التقييد في احدى الصورتين على التقييد في الاخرى لكان اما
لمطابقة او التضمن واما الالتزام فلانها مشروطة باللزوم الذهني وهو مفقود هيهنا فان
التقييد بالايمان في كفارة الظهار لا ذهنا ولا خارجا ومنها ما تمسك به في الذريعة فقال
الدليل على ان المطلق لا يقيد لاجل تقييد غيره ان كل كلام له حكم نفسه ولا يجوز ان يتعدى
اليه حكم غيره ولو جاز تقييد المطلق لاجل تقييد غيره لوجب ان يخص العام لتخصيص غيره
ويترتب على هذا الوجه وهذا يبطل القصر بشيء من الكلام ومنها ما تمسك به في العدة فقال
لان من حق الكلام ان يحمل على ظاهره الا ان يمنع منه مانع واذا كان المقيد غير المطلق فهما
حكمان مختلفان فكيف يؤثر احدهما في الاخر ومنها ما تمسك به في العدة ايضا فقال انه
يلزم من خالف فيما قلنا وجوب تخصيص المطلق لكان المقيد ان ينبغي في كفارة القتل لما كان
ذلك ثابتا في كفارة الظهار نقص في التيمم مسح الراس والرجلين لما كان ذلك ثابتا في الوضوء
وغير ذلك من المواضع وذلك لا يمكن احد ومنها ما اشار اليه في التهذيب فقال ولان لفظ المطلق
يقتضي اجراء الحكم على اطلاقه فلو خصص بالمقيد لوجب ان يكون بينهما رابط من حيث تقييد احدهما

بما قيد به الاخر والا لم يكن تقييده مما بدا ولى من عدم تقييده والرابط اما من حيث اللفظ
او من حيث الحكم اما اللفظ فبان يكون بين الكلامين تعلق بحرف عطف او اضمار وهو متلف
هنا واما الحكم فبان يتفق الحكمان في علة التقييد بالصفة وهو تقييد بالقياس وليس هو
المتنازع او بان يتبع في التقييد بان الحكم مقيدا في كفارة وغير مقيد في اخرى وهذا عين
ممتنع لانه كما يجوز ان يكون المصلحة فيهما التقييد جاز ان يكون المصلحة فيهما ان يختلفا في
التقييد فلو جاز مع فقدان الوصلة والربط ان يقيد احدهما بما يقيد به الاخر جاز لان
يثبت لاحدهما بدل لان للاخر بدلا او يخص احد العمومين لان الاخر مخصوص هذا دليل
ابى الحسين وفيه نظر لانا نمنع الاولوية لو انتفى الربط فانها ثابتة اذ التقييد بالايمان يدل
على الاولوية وترجيحا نه فيجب التقييد به طلبا لمصلحة الراجحة والحصرية انتهى وللقول الثاني و
جوه منها ما اشار اليه في جملة من الكتب فقالوا احتجوا بان القران كالكلمة وذا دني العدة قد
روى ذلك عن امير المومنين ع وتقريره ما اشار اليه في المنية وغيره من انه اذا ثبت التقييد
في احد الحكمين دون الاخر تحقق الاختلاف المنافي للوحدة وفي شرح العضدي لان
كلام الله تعالى واحد وبعضه يفسر بعضا انتهى وفي هذه الحجة نظر اما اولا فلان
الرواية ضعيفة السند فلا يصح الاعتماد عليها واما ثانيا فلانها اخص من المدعى الا ان
يتم بعدم القائل بالفصل وفيه نظر واما ثالثا فلما ذكره في النهاية والمنية والمعارج فقالوا
الجواب ان اردتم بوحدة القران عدم تناقضه وتفسير بعضه بعضا فهو مسلم وليس الاطلاق
في احد الصورتين والتقييد في الاخرى متناقضا وان اردتم في وجوب تنزيل المطلق
على المقيد واتحاده في كل شيء ثم فان فيه عاما وخاصا ومجملا ومبينا وظاهرا وخفيا
الى غير ذلك من الامور المتقابلة وفي تهذيب وشرح المبادي وغاية المامول المراد بوحدة
عدم التناقض انتهى وفي الذريعة يبطل هذا الاحتجاج بالاستثناء او التخصيص وفي
العدة يبطل وان المطلق والمقيد وافتراقهما لما وجب تقييد المطلق بالمقيد اذا كانا
حكمين مختلفين ومنها ما اشار اليه في جملة من الكتب فقالوا احتجوا بان الشهادة لما
اطلقت في موضع وقيدت بالعدالة في اخر حكمنا بتقييدها في كل موضع وفيه نظر
لما ذكره في الذريعة والعدة والنهاية والتهذيب والمنية وشرح المبادي وغاية المامول
فقالوا الجواب تقييد الشهادة بالعدالة في كل الصور بالاجماع بالتقييد وفي بعض

الصور

الصور ومنها ما ذكره في النهاية فقال احتجوا بقوله تعالى والذاكرات حمل على قوله و
الذاكرين الله كثيرا من غير دليل من خارج ثم اجاب عنه بان التقييد لاقتضاء العطف
التسوية لعدم استقلال المعطوف بالدلالة فوجب رده الى ما هو معطوف عليه و
مشارك له في حكمه وبان الفرق حصول الربط هنا بالعطف بخلاف صورة النزاع
وصرح بالجواب الاول الاتي في الاحكام وما اشار اليه في العدة وينبغي التنبيه على
امور الاول اعلم انه قد تحكم في المفروض بحمل المطلق على المقيد بدليل من خارج كما اذا
دل الاجماع على ان الواجب في المورد بين امر واحد وانهما ثبتا كان في الحكم من جهة
الاطلاق والتقييد او كان العلة المعتبرة شرعا في لزوم المقيد في مورده ثابتة في مورد
المطلق وقد صرح بهذا في الاحكام واما القياس فلا يمكن ان يكون سببا بناء على عدم
حجيته واما على تقدير حجيته فقد اختلفوا في صلاحيته لذلك فمنهم من حكم بصلاحيته
لذلك وهو السيد في الذريعة والشيخ في العدة والعلامة في التهذيب والسيد عميد الدين
في المنية والحاجبي في المختصر والعضدي في شرحه ومنهم من حكم بعدم الصلاحية لذلك
وهو الامدي في الاحكام كما من الحنفية الثاني اذا ورد مطلق اثبات جزئي نحو يجب عتق
في كفارة الظهار ومقيد اثبات جزئي نحو يجب عتق المومنة في كفارة القتل الخطاء و
اختلف سببهما فلا يحمل المطلق على المقيد ح ايضا الا بدليل من الخارج الثالث اذا ورد
مطلق ومقيد وتضمنا النهي او النفي واتحدا كما واختلفا سببا فلا يحمل المطلق على
المقيد اذا كان احدهما نفيا والاخر اثباتا واختلفا سببا ولم يلحظ الدليل الخارجي
وربما يحمل لا يحمل المطلق على المقيد الاصح تعارضهما ومعه فالاصل ترجيح التقييد على سائر
المحتملات الا ان يعارضه ما هو اقوى منه الرابع قال في النهاية اذا اطلق الحكم في موضع
وقيد مثله في موضعين بقيدين متضادين كقضاء رمضان ورد مطلقا في قوله تعالى
فعدة من ايام اخر وقيد صوم التمتع بالتفريق في قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام
في الحج وسبعة اذا رجعتم وقيد صوم كفارة الظهار بالتتابع في قوله فصيام شهرين
متتابعين فالحنفية منعوا من التقييد هنا لانه مع القيد الواحد باق على اطلاقه
فمع التقييد بالضدين اولى بالبقاء واما القائل بان المطلق يقيد بالقيد لفظا فانه
منع هنا من ذلك لانه ليس تقييده احدهما اولى من تقييده بالاخر واما من حمل المطلق

المطلق على المقيد بقياس فانه يحمل عند بعض احدهما ان كان القياس عليه اولى والا
بقي على اطلاقه فعلى هذا اذا ورد امر بعتق رقبة مطلقة نحو اعتق رقبة وامر بعتقه مقيدة نحو
اعتق رقبة مؤمنة وحصل شرائط التعارض ولم يمكن ترجيح احد المتعارضين على الآخر
فلا اشكال في وجوب التوقف بحسب الاجتهاد وهل يجب في مقام العمل الاقتصار على المقيد
فلا يحصل الامتثال فيما فرضناه من المثال بعتق الكافرة او لا بل يجوز العمل بما يقتضيه ظاهر الا
طلاق فيجوز الاتيان باي فرد من افراد الرقبة ولو كان كافرا المعتمد هو الاول لان اشتغال
الذمة بالتكليف وهو لزوم عتق الرقبة فيما فرضناه من المثال قد تحقق لاتفاق الخطابين
في الدلالة عليه وقد حصل الشك في برائتها بالاتيان بغيره وليس فيه ذلك فالاصل بقاء اشتغال
الذمة حتى ياتي بالمقيد اذ به يحصل البراءة قطعا فهذا من المقامات التي يبقى فيها ان اشتغال
الذمة يقينا يستدعي البراءة اليقينية لا يقال الاصل براءة الذمة لانا نجيب بان هذا الاصل
يتمسك به حيث يقع الشك في اصل ثبوت التكليف كما اذا شك في وجوب الاستهلال و
اما اذا ثبت في الجملة وشك في المكلف به فلا يتمسك به بل اللازم تحصيل البراءة اليقينية
ومحل الفرض من هذا القبيل لان التكليف قد ثبت في الجملة بالاجماع كما عرفت وشك في
المكلف به من انه الماهية المقيدة او غيرها فكان اللازم الاتيان بالمقيد لحصول البراءة معه
يقينا لان المكلف به ان كان الماهية المقيدة فقد اتى بها وان كان الماهية المطلقة فكذا ايضا
لان الاتيان بالمقيد اتيان بالمطلق ويظهر من العلامة في يه وتب والآمدي في الاحكام و
الحاجبي في المختصر اختيار ما ذكرناه لانهم حكموا بلزوم حمل المطلق على المقيد تحصيلا
للبراءة اليقينية وبناه على عدم ترجيح التقييد على التجوز في المقيد وتساويهما في الاحتمال
ورجوع الامر الى الشك في المكلف به لا التكليف للعلم به من المطلق والمقيد في الجملة واما ما ذكره
بعض الاجلة في دفع ما ذكرناه من ان اشتغال الذمة بالمقيد غير ثابت ولا يقينا ولا ظنا
حتى يجب اليقين ببراءة الذمة لاحتمال ارادة النقل او التخيير او غير ذلك و
احتمال اشتغالها من غير يقين ولا ظن لا يقتضي وجوب العمل غايته الاحتياط وهو غير
واجب فضعيف كالقول بانه بعد التساوي يجب الاخذ بالاطلاق اما الاول فلانهم لو تقولوا
بان اشتغال الذمة بخصوص المقيد يقتضي تحصيل البراءة اليقينية منه حتى يرد ما ذكره بل
ندعي انا نعلم ان بعد ورود المطلق والمقيد يقطع بثبوت التكليف في الجملة ولا يحصل البراءة

منه الا بالعمل بالمقيد لانه ان كان المطلق باقيا على اطلاقه فلا ريب في ان الاتيان به مبرئ
للذمة نعم لو قلنا ان الاتيان بالمامور به يتوقف على نية كيفية من الاطلاق والتقييد بها
اشكل الحكم بكون المقيد مبرئا لان نية المطلق غير نية المقيد ولكن ضعفه ظاهر واما الثاني
فلانه الاطلاق هنا يوجد به الا ما عارضه المقيد وقد فرض التساوي بينهما فكيف يحكم
به اللهم الا ان يقال قد دل المطلق على شيئين احدهما ان المكلف به هو الماهية وهو بالدلالة
المطابقية الثاني في جواز الاتيان بها في ضمن اي فرد منها شاء وهي بالدلالة الالتزامية
والمقيد انما عارضه في الدلالة الالتزامية وحيث تعارضا من هذه الجهة وتساويا بقي
للدلالة المطابقية بلا معارض ويحكم ح بجواز الاتيان في ضمن اي فرد شاء بضميمة القرينة
العقلية وهي ان التقييد بفرد دون آخر ترجيح بلا مرجح ولزوم للاتيان بها في ضمن جميع
الافراد عسر وحرج وهذا غير الدلالة الالتزامية اللفظية وفيه نظر لان هذا انما يتم لو
المقيد يدل على ان القيد شرط في الاتيان بالماهية لانه ح يصح ان يقال لا معارض للمطلق
في دلالته على كون المكلف به الماهية من حيث هي ويصير المسئلة من قبيل ما لو اتفقوا على شيء
اختلفوا في اشتراطه بآخر لان التكليف بالشرط غير التكليف بالمشروط فيرجع الشك
في الشرط الى الشك في التكليف ثم واما اذا كان والاعلى ان الماهية جزء من المامور وان المامور
به مركب منها ومن ذلك القيد كما هو الظ فلا بل المقيد يعارض كلتا الدلالتين وينبغي
التنبيه على امرين الاول اذا اتفق الاصحاب على وجوب شيء واختلفوا في تقييده بشيء آخر
كما اذا اتفقوا على وجوب العتق واختلفوا في تقييده بالايمان فقال بعض به ومنعه آخر
ولم يكن هناك دلالة شرعية على تعيين احد القول فهل الواجب ح الاخذ بالقول بالتقييد
او لا الاطلاق الذي يقتضيه النظر هو الاخذ الاول لما بيناه الثاني اذا اتفقوا على حرمة
شيء واختلفوا في تقييدها بآخر كما اذا اتفقوا على حرمة النبيذ واختلفوا في اشتراطها بالسكر
وعدمه فاللازم ح الاقتصار في الحكم بالحرمة على القدر المجمع عليه وهو مورد اليقين والرجوع
في غيره وهو محل الخلاف الى ما يقتضيه الاصل وهو الاباحة اما الحكم بالحرمة في القدر المجمع
عليه فواضح واما التمسك بالاصل في غيره فلانه شك في ثبوت التكليف وعدم العلم به ولو لما
وقد تحقق بنفس التكليف وكلما هو خلاف التحقيق اصالة الاباحة والبراءة هي المسلك الاعلى
القول بوجوب الاحتياط ولو تعلق الشك بنفس التكليف وهو خلاف التحقيق القول

ان الشك اذا تحقق

في المفاهيم المفتاح اعلم ان الحكم الشرعي سواء كان تكليفيا او وضعيا اذا كان معلقا على
بكلمة ان نحو ان جاءك زيد فاكرمه وان عدمت فتوضأ وان استطعت فحج وان سرقت
فانت ضامن وان كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء يدل بالدلالة المطابقية على تحقق الحكم
وهو الجزاء عند تحقق موضوعه وهو الشرط ولا اشكال في ذلك بل ولعله لا خلاف فيه
وانما الخلاف والاشكال في انه هل يدل على انتفاء الحكم بانتفاء شرطه بالدلالة اللفظية
او لا وقد صرح بما ذكرناه في نهاية السؤال ويظهر ثمرة الخلاف في مواضع منها ما لو
كان الحكم المذكور في المنطوق موافقا للاصل نحو ان لم يكن مستطيعا فلا يجب عليك الحج وان
لم تسرق فلست ضامنا وان بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء فان القائل بالدلالة يثبت بها حكما
مخالفا للاصل وهو وجوب الحج وتحقق الضمان والنجاسة عند الاستطاعة والسرقة وعدم
البلوغ معقدا وانكره القائل بالعدم لا يثبت ذلك بل يتمسك بالاصل في غير المنطوق ولا يفرق
بينه وبين غيره ومنها ما لو ذكر حكما مخالفا للاصل على سبيل العموم نحو اكرم العلماء ثم علقه
على امر بكلمة ان نحو اكرم العلماء ان كانوا طوالا وعلمنا باتحاد التكليف فان المانع من الدلالة
لا يخصص العام والمثبت لها يخصصه نظرا اليها واما لو اطلق حكما مخالفا للاصل ثم علقه كذلك
نحو اعتق رقبة ان كانت فلا يظهر فيه ثمرة المسألة لان اللازم ح حمل المطلق اما لو اطلق حكما
على المقيد اتفاقا اللهم الا ان يكون الحكم وضعيا نحو الماء طاهر وان كان الماء قدر كر فهو طاهر
فتفرع على المسألة وكذا لا يظهر الثمرة فيما علق ابتداء على امر بكلمة ان نحو ان جاءك فاكرمه فان
اللازم الحكم في غير المنطوق بما يقتضيه الاصل وهو الذي يقول القائل بالدلالة نعم القائل بها
يجعل ذلك حكما شرعيا والقائل بالعدم يجعله حكما عقليا ولكن في هذا كثير ثمرة فاذا عرفت
هذا فاعلم ان في المسألة اقوالا الاول ان ذلك يدل على انتفاء الحكم بانتفاء الشرط وهو للفاضلين
والشهيد وصاحب المعالم والفاضل البهائي وجدي قدس سره ووالدي العلامة مد ظله و
البيضاوي والمحكي عن الشيخين والشهيد الثاني وصاحب المدارك والمدقق الشيرواني والشافعي
وابي الحسين البصري وابن سريج وابي الحسن الكرخي والرازي واتباعهم والحاجبي وحكاه الشهيد
الثاني والمحقق الثاني وغيرهما عن اكثر المحققين الثاني انه لا يدل على ذلك وهو المحكي عن السيد
وابن زهرة والحر العاملي والفاضل الشيرواني وابي عبد الله البصري والقاضيين والاصفهاني
مالك وابي حنيفة واتباعهم واكثر المعتزلة وحكي عن بعض اصحابنا المتاخرين الميل اليه الثالث
انه يدل بحكم الشرع لا غير الرابع انه يدل في الخبر لا غير للاول وجوه منها انه يفهم منه عرفا ذلك

وينتقل اليه الذهن بعد الانتقال الى المنطوق ومنها فهم يعلى بن امية وعمر من قوله تعالى
واذا ضربتم في الارض الاية انتفاء القصر عند انتفاء الخوف فانهما سألا عن سبب القصر مع الا
من وليس ذلك الا للدلالة ويؤكده تقرير النبي صلى الله عليه وآله السائل على فهمه فانه ص اجاب بعد السؤال
بانه صدقة من الله اذ لولا الدلالة لاجاب بان اثبات الشيء لا ينفي ما عداه ويؤكد ما قلناه
ما روي من انه لما نزل قوله تعالى استغفر لهم او لا تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله قال النبي صلى الله عليه وآله
لازيدن على السبعين فان هذا القول منه ص يدل على انه فهم حصول الغفران بالاستغفار زائدا
على السبعين ويؤيد ذلك ايضا قول مولانا الصادق ع في قوله تعالى بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم ان
ينطقون والله ما فعله كبيرهم وما كذب ابراهيم انما فعله كبيرهم هذا ان نطقوا وان لم ينطقوا
لم يفعله كبيرهم هذا شيئا واجيب عن جميع ما ذكر اما عن التبادر فبالمنع منه كما سيأتي اليه
الاشارة واما عما روي عن يعلى بن امية فاولا بضعف السند وثانيا بمنع الدلالة لعدم
معلومية ان سؤال يعلى لما ذكر لاحتمال ان يكون فيه عمله باصالة الاتمام وان الذي
خرج منه حالة الخوف فاستفسر عن سبب الحكم حالة الامن به واما المنع من الاصل لما روي
عن عائشة انها قالت الصلوة في السفر والحضر ركعتان فاقرت في السفر وزيدت في الحضر
فيه نعم صدق لفظ القصر على صلوة السفر اذ هو عبارة عما يجوز الاقتصار عليه بعد ان
كان الزائد مطلوبا واما عن حديث الاستغفار فاولا بضعف السند وثانيا بمنع الدلالة
للمنع من فهمه ص ذلك وقوله ص لازيدن لعله لاستمالة القلوب سلمنا الفهم ولكن باعتبار
مفهوم العدد وايم ان مقتضى المنطوق نفي المغفرة بالسبعين قطعا فان جزاء مع تحقق صدق مفهوم
لا بد ان يكون ثبوت المغفرة بما زاد عليها قطعا لان المفهوم لا بد ان يكون نقيض المنطوق و
ذلك خلاف الاجماع ومنها ان كلمة ان للشرط وهو ما يلزم من انتفائه انتفاء المشروط اما المقدمة الاولى
فلوجهين احدهما انه لا فرق بين ان يقول ان جاءك فاكرمه وبين ان يقول يجب اكرامه بشرط
مجيئه وعيبه من مضمون كل منهما بالاخر وليس ذلك الا الاتحاد معناهما ويؤكده قلنا انه
لو قلنا ان لا يشترط في ان جاءك فاكرمه كان عاصيا وثانيهما تصريح النحاة فيما حكي عنهم جماعة
بان كلمة ان حرف الشرط واجماعهم حجة واما المقدمة الثانية فلوجوه الاول ان المتبادر من لفظ
الشرط حيثما اطلق هو ما ذكرنا فانه اذا قيل يشترط في وجوب الصلوة دخول الوقت وفي وجوب
الزكوة الحول وفي صحة الصلوة الطهارة فانه يفهم من غير شك الحكم بانتفاء المشروط بانتفاء شرطه

الثاني ان الامة متفقة على ان الحياة شرط لوجود العلم والقدرة والارادة وكذلك وان
الحول شرط لوجوب الزكوة وحكموا بانتفاء والقدرة والارادة عند عدم الحيوة وبانتفاء
الزكوة عند عدم الحول ولولا ان مقتضى الشرط ذلك لما كان الامر كذلك الثالث ان الشرط لا
يلزم من وجوده وجود المشروط لانه ليس علة له ولا مستلزما فلو لم يستلزم عدمه عدم المشروط
لجاز ان يطلق على كل شيء انه شرط لكل شيء وهو باطل قطعا واجيب عن هذه الحجة اولا بالمنع من
المقدمة الاولى وتصريح النحاة غير حجة لاحتمال ان يكون ما ذكروه اصطلاحا لهم ومما يعضد
ما ذكر ان كلمة لو كانت للشرط لزم ان لا يترتب الجزاء على وجود الشرط لا يلزم من وجوده وثانيا
بالمنع من المقدمة الثانية فان لفظ الشرط كما يستعمل فيما يلزم بانتفائه كذا يستعمل في العلاقة
وهو الذي يلزم من وجوده الوجود ومنه اشتراط الساعة وفلان شرطي والاصل ان يكون
حقيقة في مطلق التلازم دفعا للاشتراك والمجاز ومما يشهد بكون الشرط فيما اذا كان التلازم
من حيث الوجود حقيقة تصريحهم بان استثناء نقيض تالي الشرطية ينتج نقيض مقدمها وعدم
استثناء نقيض مقدمها فانه لا ينتج شيئا نحو ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه ليس بحيوان
فليس بانسان ولا يصح ان يقال لكنه ليس بانسان فليس بحيوان فان اطلاق الشرط هنا ليس
الا باعتبار التلازم في الوجود وكونه مجازا بعيد ولعل النحاة قصدوا هذا وقد اشار اليه
بعض المحققين في الشرط عند النحويين مدخول حرفه مخصوصه وكذا عند المنطقيين واما ما ادعوه
من التبادر فممنوع واما ما حكوه عن الامة فليس فيه دلالة على ان الشرط فيما ذكروه مجاز اذ يكون
ذلك احد ما يستعمل فيه لفظ الشرط واما الوجه الثالث فجوابه ان اعتبار التلازم في الجملة فيه
يمنع من اشتراك ما ليس فيه التلازم اصلا معه نعم قد يقال ان ما ذكر يتجه لو جاز تعدد الشرط فانه
لا يخرج من اطلاقه انه مما ينتفي بانتفائه لجواز ان يريد ما يقتضي التلازم في الوجود وهو
لا يستلزم ذلك لامكان قيام غيره مقامه كما في نواقض فان وجود كل منها يستلزم وجوبه وليس
انتفاء احدها يستلزم انتفائه لجواز قيام الاخر مقامه واما اذا كان الشرط متحدا فلا بد من الحكم
بلزوم انتفائه لانتفاء المشروط سواء اريد منه ما يلزم من وجوده الوجود او لا وذلك واضح
وفيه ان ذلك حسن لو علم باتحاد الشرط واما مع الجهل به وعدم التصريح بكون الشيء شرطا لا يستلزم
الاتحاد نعم يمكن تعيين الاتحاد بحكم الاصل ولكن لا يثبت به الدلالة اللفظية ومنها انه لو كان حكم اللقب
وغيره سواء لما كان التخصيص للمذكور بالذكر فائدة بل كان تفصيلا في البيان مع الحاجة وهو باطل

فلزم ان

فلزم ان يكون الفائدة فيه بيان عدم تحقق حكم المذكور في غيره واجيب عن هذه
الحجة اولا بالنقض بما لو علق الحكم على لقب نحو اكرم زيدا ولا يقول الخصم بافادته نفي
الحكم عما لم يذكر واما ما قيل من ظهور الفرق بين التعليق على اللقب والتعليق على الشرط
فان الكلام لا يتم الا بذكر اللقب فكان ذكره لانه مما لابد منه بخلاف التعليق على الشرط فانه يجوز
حذفه نحو اكرم زيدا فذكره لابد ان يكون لتلك الفائدة فجوابه ان الكلام انما يحتاج الى
لقب ما وهو كما يحصل بالمذكور كذا يحصل بما بعده وغيره فتخصيصه على ما ذكره الخصم نفي الحكم
عما عداه والا لكان والا لكان التخصيص بالمذكور مع اشتراك غيره معه عبثا وبانه اثبات
اللغة بالدليل وثانيا بالمنع من انحصار الفائدة فيما ذكره لاحتمال ان يكون له فائدة اخرى
غير ذلك وقد ذكر للتعليق فوائد منها الاهتمام بالمذكور واما لتطرق احتمال عدم شمول
الخطاب له فيصرح به دفعا للتوهم او لغيره ومنها عدم الاحتياج الى بيان حكم غير المذكور لسبق
بيانه او لاختصاص حاجة السامع بالمذكور ومنها التنبيه على ان المسكوت عنه اولى او على
لزوم الاجتهاد فيه لتحصيل ثواب المجتهدين ومنها سبق حضوره في حق عبد الله تعالى لا يقال
الاصل عدم هذه الفوائد لانا نقول كان الاصل عدم الفائدة التي ذكرتموها تحقيق المطلب
ان التعليق لابد ان يكون لفائدة ولما كانت الفوائد المترتبة عليه كثيرة ولم يتعين اصالة
تلك الفائدة وجب التوقف لانه الغالب فيه فلا يحظر تلك الفائدة الا انا نقول هذا مسلم
ولكن يحتاج في تعيين هذه الغلبة الى دليل ومنها ان في دلالة التعليق على الانتفاء عند الانتفاء
كثرة الفوائد ولا يحصل لو قيل بعدمها وكثرة الفوائد مطلوبة للعقلاء واجيب عن هذه
الحجة بما تقدم اليه الاشارة ويلزم منها الدور فان الدلالة على ما ذكروه يتوقف على كثرة
الفوائد وهي متوقفة على الدلالة وهو الدور وضعفه ظاهر وللقول الثاني ايضا وجوه منها
ان دلالة التعليق على انتفاء الحكم بانتفاء المعلق عليه لابد ان يكون باحدى الدلالات الثلث
اذ دلالة الالفاظ منحصرة فيها بالاتفاق وكلها منتفية في المقام اما المطابقة والتضمن
فواضح لان احدا لم يذهب الى ان دلالته على ذلك بالمطابقة والتضمن ومع ذلك فالوجدان
يشهد به واما الالتزام فلان من شرط كون المدلول عليه اما لازما عقليا للموضوع له كالزوجية
للاربع او عرفيا كالجود بالنسبة الى الحاتم ومن المعلوم انتفائهما في المقام اما الاول فلانه
لا امتناع في ان يجب اكرام زيد مطلقا جاء او لم يجئ فايجاب الاكرام اذا جاء لا يستلزم عقلا

عدمه اذا لم يجئ واما الثاني فلان الملازمة انما يتحقق باعتبار غلبة ملازمة الخارج عن الموضوع
له كما في طويل النجاد ونحوه ومفهوم انتفاء ذلك في المقام فانه لم يتحقق مع وجوب الاكرام اذا
جاء غاية انتفاء اذا لم يجئ هذا وقد تدقق بعض الاجلة فيما حكي عنه ان التتبع والاستقراء شاهد
بان الفصحاء والبلغاء قد يقصدون مفهوم الشرط وقد لا يقصدونه فكيف يوثق بارادته ويجعل
دليلا من غير قرينة على ارادة المتكلم له او دليل اخر وقد ذكرت في الفوائد الطوسية مائة وعشرين
اية من القران مفهوم الشرط فيها غير مراد ولا معتبر والايات التي مفهوم الشرط فيها معتبر لا يكاد
يبلغ هذا القدر وكذا اكثر كلام البلغاء قلت من الايات التي لم يرد فيها مفهوم الشرط قوله تعالى
ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا ومنها ايضا قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في
ارحامهن ان كن يؤمن بالله واليوم الاخر ومنها ايضا قوله تعالى وكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا ومنها
قوله تعالى واشكروا نعمة الله ان كنتم اياه تعبدون ومنها قوله تعالى ايضا ان تقصروا من الصلوة ان
خفتم ومنها ايضا قوله تعالى فان لم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة للقطع بعدم ارادة المفهوم فيها فقد تحصل
مما ذكر ان الكلام مع المثبتين في الدلالة واضح في الحجية وفيه نظر بل التحقيق ان التعليق المفروض
يدل على ذلك بالدلالة الالتزامية فانه لا ينفك تصور نفي وجوب اكرام زيد عنه عند عدم المجيء اذا
قيل ان جاءك زيد فاكرمه عن وجوب اكرامه عند المجيء وهو اية الدلالة الالتزامية والشواهد
على ذلك كثيرة منها انا نجد التناقض الصريح لو قال اكرم العلماء في جميع احوالهم قيامهم وقعودهم
واستقامتهم وفعالهم بلا فصل اكرمهم ان كانوا قائمين وحملنا ذلك على البدا من المقابل ولو قاله
بعد مدة حملناه على النسخ ومنها انه لو حلف ان يجوز قتل مسلم في حال من الاحوال فيقول لا تقتل المسلم
ان كان نائما لكان مخالفا لحلفه لدلالة ما قاله صريحا على تجويز قتله في غير حال النوم ومنها ان
الشرط بمعنى انتفاء ومشروط بمعنى شايع متداول بين اهل العرف والغالب تعبيرهم عنه بالتعليق
بكلمة ان وما يضاهيها دون لفظ الشرط وليس ذلك الا لظهوره فيه ومنها انه لا فرق بين ان
يقال اكرم زيدا ان جاءك وبين ان يقال وجوب الاكرام متوقف على المجيء او معلق عليه ولا ريب في ان
المتبادر من لفظ التوقف والتعليق ذلك فكذا ما هو مثله ومنها مصير اكثر المحققين الى الدلالة
على ذلك وتصريح جملة منهم بانه جار مجرى لفظ الشرط وبعيد خطأهم مع ممارستهم باللغة والعادة
مصير جمع الى العدم لان الاقل لا يعارض الاكثر ومنها ما حكي عن النحاة من تصريحهم بان كلمة ان
للشرط وليس ذلك الا باعتبار دلالتها بالمفهوم والمنافي في دلالة لفظ الشرط على ذلك باعتبار

استعماله

استعماله في العلامة وما يلزم منه الانتفاء بالانتفاء والاصل ان يكون اللفظ مشترك واهية
للمنع من استعمال لفظ الشرط في العلامة وانما المستعمل فيها لفظ شرط بفتح الراء والسكون ها هنا و
لكن صيرورة الشرط حقيقة في الثاني في العرف ما لا ريب فيه لتبادره وصحة السلب عن غيره مضافا
الى ان الاصوليين عرفوه بتعريفات وكلها راجعة الى ذلك ولا يمكن دعوى انه اصطلاحهم لان
الاصل عدم النقل وعليه يلزم ان يكون عرف النحاة كذلك او يلزم ايضا ان يكون ما ذكروه هو
اللغة وعلى هذا لا يصح استعمال لفظ فيما لم يرد منه ذلك فانه مجاز وسيظهر ما في كلام السيد من انه
تابع الشرط وهو تعليق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر يجري مجراه ولا
يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى ان قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم يمنع من قبول
الشاهد الواحد حتى ينضم اليه اخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول ثم نعلم بدليل ان ضم
امرأتين الى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني ثم نعلم بدليل ان ضم اليمين الى الواحد يقوم مقامه
ايضا فنيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من ان تحصى لان الشرط على ما ذكرنا يكون مفهوم احدهما
لا هما معا فان قلت من النحاة يقتضي بظاهر كون كلمة ان موضوعة للشرط فلا بد ان لا يستفاد
من التعليق بها الا الانتفاء عند الانتفاء دون الثبوت عند الثبوت كما هو الشان في لفظ الشرط
وهو مخالف لما ادعيتم من الدلالة على انها على الثبوت عند الثبوت فاذن يتعين الامر في كلامهم
بين حمل الشرط على معناه المجازي وهو العلامة وحمل قولهم كلمة ان للشرط على ان المراد به يستفاد منها
الشرطية بالنظر الى المفهوم لا انها موضوعة له وحيث لا مرجح في البين فيجب التوقف ومعه يسقط
الاستشهاد بكلامهم قلت لا نم عدم المرجح فان حمل الاخير اولى لاظهرية لفظ الشرط في معناه من
قولهم كلمة ان حرف الشرط في الدلالة على الوضع له فتم فان قلت كيف يمكن دعوى الدلالة الالتزامية
مع ان شرطها اللزوم اما العقلي او العرفي وهما منتفيان كما سبق اليه الاشارة قلنا نمنع من انتفاء
اللزوم ونعني انه يستفاد من المنطوق معنى يلزم ذلك ولا نعني التلازم بين نفس وجوب اكرام
زيد بعد مجيئه ونفيه عند العدم مع قطع النظر عن التعليق بكلمة ان ففي الحقيقة يرجع النزاع في
المسئلة الى معنى المنطوق فان المعظم يذهبون الى ان معناه ما يلزم منه ذلك والخصم يدعي ان
معناه ليس ذلك ولذا لا يجوز له الاستدلال بان اللفظ استعمل في معنيين والاصل ان يكون اللفظ
المشترك دفعا للاشتراك والمجاز فان هذا انما يصح بالنسبة الى المنطوق دون المفهوم فان اللفظ لا
يستعمل في المفهوم حتى يصح ذلك فتم فان قلت لو تحققت الدلالة الالتزامية لكان اللازم حينئذ تعلق

التعليق بكلمة ان ارادة الانتفاء عند الانتفاء والا انفك اللازم عن ملزومه وهو باطل للاتفاق
على انه استعمل في التعليق من غير ارادة المفهوم قلت ملتزم بذلك حيثما يراد من المنطوق معناه الحقيقي
وقد اشار الى مثل هذا الكلام بعض المحققين في مفهوم الغاية ثم ان هذا على تقدير كونه لازما عقليا
للمنطوق واما ان جعلناه لازما عرفيا فالجواب واضح لان الدلالة على المفهوم بالظهور فهو لا يقاوم
الدليل القاطع على عدم ارادة اللازم العرفي كما ان اصالة حمل اللفظ على معناه الحقيقي لا يعارض
قرينة المجاز فان قلت غلبة استعمال التعليق بما لم يرد منه المفهوم كما ادعاه بعض الاجلة يمنع
من جعله اصلا قلت تلك الدعوى ممنوعة ولا برهان عليها ومنها انه لا فرق بين قولك ذلك في الغنم السائمة
وقولنا في الغنم ان كانت سائمة فكما ان الاول لا يدل على انتفاء الحكم بانتفاء الصفة فكذا الثاني
وقد اشار الى هذا بعض المحققين وفيه نظر للمنع من عدم الفرق فان قلت بعدم دلالة التعليق على الصفة
على الانتفاء عند الانتفاء والا فلا فرق بينهما ومنها ان التعليق لو دل على الانتفاء عند الانتفاء لزم
التناقض والتأكيد المخالف للظاهر اذا صرح بجريان الحكم المذكور في غير المذكور او تحقق نقيضه
فيه نحو ان جاءك فاعطه وان لم يجئك فاعطه او لا يجب عليك الاعطاء والاصل عدمهما وفيه نظر
لان الاصل [illegible] وما ذكرناه قاطع فيقدم ومنها ان التعليق لو دل على ذلك لما جاز الاستفهام عن حكم
غير المذكور واللازم باطل فانه يصح ان يستفهم عقيب قوله ان جاءك فاكرمه عن حكم عدم المجيء فتقول
هل يجب الاكرام اذا لم يجئ فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الاستفهام لا يكون الا في موضع الاجمال
والاشتباه وهنا في غرض الوضوح والدلالة ولذا لا يجوز الاستفهام من الضرب والقتل بعد تحريم التأفيف
وفيه نظر لان الاستفهام انما يصح مع صريح الدلالة ونحن لا ندعي صراحة التعليق في الدلالة بل ندعي ظهوره
فيها وهو يحسن الاستفهام في الظواهر بما لا ينبغي انكاره وقد صرح به في الاحكام ثم ان ذلك مقلوب عليكم
فانه لولا الدلالة لما حسن الاستفهام ولذا لو قيل اكرم زيدا لا يحسن ان يستفهم عن اكرام عمرو من حيث
عدم اجمال اللفظ ومنها ان الفاظ النفي مغايرة لالفاظ الاثبات في لغة العرب فلا يجوز ان يفهم من لفظ
الاثبات النفي وبالعكس فلا يفهم من قولنا ان جاءك فاكرمه الذي هو اثبات النفي وفيه نظر للمنع من
ان الفاظ النفي مغايرة لالفاظ الاثبات فان اللفظ الواحد قد يكون دالا عليهما وهو اللفظ المشترك
الموضوع للنقيضين سلمنا ذلك لكن انما هو بالنظر الى جهة واحدة من دلالة على الانتفاء دليل الخطاب
وهما متغايران ثم ان ما ذكره منقوض بالتخصيص بالغاية ومنها انه لو كان التعليق دالا على ذلك
للزم عدم الانحصار في المدلول واللازم باطل والملزوم مثله بيان الملازمة ان قولك لا يجب اكرام

القائم ان لم يكن عندك فلان مفهومه وجوب اكرام غير القائم اذا كان عنده فلان وغير القائم لا ينحصر
في عدد فلا ينحصر به التعليق والا لزم التكليف بما لا يطاق والتخصيص بالبعض ترجيح من غير مرجح
وفيه نظر لانه ان كان غير القائم مطلقا جاز الاكتفاء بمن يتحقق فيه المسمى وان كان عاما كان التكليف
بالمقدور كما اذا صرح باكرام غير القائم ومنها ان الحكم بالدلالة لا بد وان يكون بدليل وليس الا انه
اما عقلي ولا مدخل لها في مثل المسألة او نقلي وهو اما متواتر او آحاد والاول مفقود والا لما وقع
الخلاف والثاني لا يفيد الا الظن والمسألة علمية وفيه نظر لان ما ذكرناه طريق في اثبات العقل
لا ينبغي انكاره واشتراط التواتر في اثبات اللغات ضعيف جدا كما في الاحكام كيف وان اشترط
التواتر في اثبات اللغات اما ان يكون في كل كلمة ترد من اهل اللغة او في البعض دون البعض الاول
بالتفصيل تحكم غير معقول مع انه لا قائل به وان كان ذلك شرطا في الكل فذلك مما يفضي الى تعطيل العمل
باكثر اللغة لتوافق التواتر فيها ويلزم من ذلك تعطيل العمل باكثر الالفاظ في الكتاب والسنة
والاحكام الشرعية والعذر في ذلك [illegible] بقبول خبر الواحد المعروف بالعدالة
والمعرفة وهو بقدر الكذب او الخطاء عليه مع ان الغالب [illegible] ولهذا كان العلماء
في كل عصر والى زماننا هذا يكتفون في اثبات الاحكام الشرعية المستندة الى الالفاظ اللغوية بنقل
الآحاد المعروفين بالشعر والمعرفة كالاصمعي والخليل وسيبويه ومنها انه لو كان التعليق دالا
على ذلك لما جاز ان يبطل حكم المنطوق ويبقى حكم دلالة المفهوم كما يجوز ان يبطل حكم دلالة المفهوم
ويبقى حكم المنطوق وهو ممتنع وفيه نظر لما ذكره في الاحكام من ان دليل الخطاب انما يتفرع
على صريحه فاذا بطل الاصل بطل الفرع قال ثم هو منقوض بالتخصيص بالغاية وللقول الثالث
غلبة ارادة النفي عن غير المذكور في التعليقات الشرعية وضعف هذه الحجة في غاية الظهور
ويضعف هذا القول مضافا الى ما تقدم اليه الاشارة امران اولهما ندرة القائل به [illegible]
وثانيهما انه لو ثبت الدلالة في الشرع فاللازم ان يكون في اللغة كذلك لاصالة عدم النقل وقد [illegible]
هذا انما يتم لو حصل وجدان الدلالة في الشرع التبادر واما لو حصل السبب فيها انتفاء الفائدة لو لم
يفد التخصيص ذلك فلا لامكان الفرق فان غير الشارع قد لا يلاحظ لزوم الفائدة في التخصيص
بالذكر [illegible] بخلاف الشارع فانه لا يعرف عنه ذلك وهو كما ترى وللقول الرابع المتبادر كون
الشرط شرطا لايقاع الحكم اي اصداره من المتكلم فان قوله ان جاءك فاكرمه يفهم منه ان لم يجئك
فلا احكم بوجوب الاكرام وقوله ان نزل الثلج فالزمان شتاء يفهم منه ان لم ينزل الثلج فلا احكم بان

الزمان شتاء نذلك فى الانشاء يستلزم نفى الحكم عن غير المذكور فان عدم حكمه بالمعنى المصدرى
يستلزم عدم الحكم فى نفس الامر لانه تابع له وليس ذلك جاريا فى الخبر لان عدم الاخبار لا يستلزم
عدم وقوع النسبة الخبرية وذلك واضح وغير نقل المنع من تبادر ذلك بل المتبادر ما ذكرنا كما
صرح به الفقهاء انك قد عرفت مرجع ما ظنوه الى الاختلاف فى ان اثر الشرط فى منع السبب او فى منع الحكم
فقط لكن الحق الثانى القطع فى قولنا ان دخلت الدار فانت حر بان الدخول شرط لوقوع العتق
لا ايقاعه الذى هو تصرف منا الا بالتخيلات الفلسفية انتهى هذا والقول المذكور فى غاية الشذوذ
فلا يمكن المصير اليه من هذه الجهة وينبغى التنبيه على امور الاول قد الشهيد الثانى ادعى بعض
الفقهاء اجماع الاصوليين على حجية المفهوم فى قوله اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا وقد ايضا الاشكال
فى دلالة مفهوم الشرط فى مثل الوقف والوصايا والنذر والايمان كما اذا قال وقفت على اولادى
ان كانوا فقراء الثانى اذا كان الجزاء فى القضية الشرطية مقيدا بقيد نحو ان جاءك فاكرمه فى
الدار فهل يعتبر ذلك القيد فى المفهوم فيكون مفهوم المثال المذكور ان لم يجئك فلا يجب اكرامه
فى الدار فيكون المقصود بيان عدم وجوب اكرامه فى الدار لا عدم وجوب اكرامه مطلقا او لا يعتبر
فيكون المفهوم لا يجب اكرامه مطلقا فيه خلاف فان الظاهر من المحقق الثانى والشهيد الثانى الاول
ومن بعض الاصحاب الثانى والحق الاول لان المفهوم عرفا لان الشرط هو وجوب هذا الاكرام
الخاص لا وجوب الاكرام المطلق وانتفاء انما يقتضى انتفاءه مشروط لا غير الثالث ان التعليق على
الشرط على القول باعتبار مفهومه انما يقتضى نفى الحكم الثابت فى المنطوق عن غيره لا اثبات
ضده فيه فمقتضى قوله ان جاءك زيد فاكرمه وقت لا تغضب اذا كانت ساكنة نفى الوجوب
فى غير صورة المجئ واللزوم لا اثبات الحرمة فيه لان الادلة على اعتبار المفهوم غايتها هذا القدر
فعلى ما ذكرنا لا بد فى اثبات ضد حكم المنطوق فى المسكوت من دليل من الخارج ولو قام فلا
يعارضه المفهوم وانما يعارضه ما دل على ثبوت مثل حكم المنطوق فى المسكوت عنه وكذا الحال فى سائر
المفاهيم وهو مقتضى صريح كلام القول الرابع اذا قال الشارع صل ان كنت متطهرا وقلنا ان الامر
مشترك لفظى بين الاباحة والوجوب مثلا فقال بلا فصل لا تصل اذا لم تكن متطهرا فهل قوله
اذ يدل على نفى الجواز بدون الطهارة كما لو كان مبتدأ فيه فيكون قرينة على تعيين احد معنى
او يكون مجملا فى الدلالة على نفى الجواز والوجوب كالقول الاول وفيه اشكال ولكن الذى يقتضيه
التحقيق هو الاخير لان تعقيب القول بالاخير من قبيل التصريح بالمفهوم بعد المنطوق ولا شك

ان المفهوم مع قطع النظر عن التصريح به فى الفرض فكذا مع التصريح به اما ان التعقيب من ذلك
فلانه الظاهر من السياق لان معنى انه لو قال السيد لعبده اذا جاءك زيد فاكرمه وقال بعده بلا
فصل لا تكرمه اذا لم يجئك كان ما ذكرناه هو المفهوم واما ان المفهوم مجمل فى الفرض فلان المفهوم
تبع المنطوق ولا يفيد الا نفى الحكم الذى دل عليه المنطوق كما بيناه وحيث كان المدلول عليه
فى المنطوق مجملا كان النفى المتعلق به مجملا لان المتعلق بالمجمل لاحتماله وهذا واضح ولا اشكال
فيه واما لزوم كون التصريح به بمنزلته فلانه لا مزيد عليه الا بالتصريح وهو لا يوجب فى الدلالة على
ان المراد نفى الجواز وذلك ايضا واضح لا يقال ان النفى لا يمكن تعلقه بنفس الصلوة فلا بد ان يتعلق
بالحكم ويكون هو المضمر وهو وان كان متعددا لكن اضمار الجواز وتعلق النفى به اولى لانه اقرب
لانه اقرب الى نفى الماهية فلو تعلق بالوجوب واضمر لزم الحمل على ابعد المجازات واللازم باطل لوجوب
حمل اللفظ على اقرب المجازات عند تعذر حمله على الحقيقة وحيث كان اللازم حمل اللفظ على اقرب المجازات
كان اللازم حمل الامر فى المنطوق على الجواز لان حمله على الوجوب مستلزم لارتكاب ما يخالف الاصل
والتلازم بخلاف الاصل خلاف فكان هذا قرينة على تعيين احد معانى المشترك لانا نقول لا نم
ان نفى الجواز من اقرب المجازات بل انا نعلم ذلك اذا كان قوله لا تصلوة اذا لم يكن متطهرا مبتدأ به
من غير سبق نحو ذلك المنطوق عليه واما فى محل الفرض الذى يكون المفهوم فى قالب المنطوق فلا نسلم
بل اقرب المجازات هو نفى ما اثبته المنطوق قطعا سواء كان وجوبا او جوازا وحيث كان ما اثبته
المنطوق مجملا كان نفيه ايضا مجملا لا يقال لا نم ان القول الاخير من قبيل التصريح بالمفهوم فقط
واللازم التأكيد ولا كلام لو كان كلاهما مستقلا فانه التأسيس لاشتماله على فائدة وزيادة
هو اولى من التأكيد لانا نقول اولا انه يخالف الظاهر فى هذا المقام وثانيا ان التأسيس انما يقطع به
لو كان الامر فى المنطوق للوجوب واما اذا كان للجواز فالتأكيد لازم مط وان كان كلاهما مستقلا
فلا يمكن دعوى استقلاله باعتبار اولوية التأسيس لانه انما يكون مرجحا حيث يقطع بحصوله
واما مع عدمه فلا نسلم به وثالثا لو جعلنا القول الاخير من ذلك القبيل يلزم الاجمال فيه واما انا
جعلناه كلاما مستقلا يلزم البيان هو اولى من الاجمال لانا نجيب عنه بنحو ما اجبنا سابقا من ان
الاستقلال خلاف الظ ومع هذا فما ذكر انما يتجه لو كان الامر فى القول الاول مجملا حين الخطاب
اى غير مقترن بقرينة تدل على المراد واما اذا كان الاجمال الحاصل بالنسبة باضمحلال القرينة فلا
لان القول الاخير كالقول الاول فى متن الواقع وانما الاجمال انما حصل بالنسبة الينا مضافا

مفهوم الغاية

اعلم انه اختلف الاصوليون في الحكم المقيد بغاية في مقامين احدهما في دخول الغاية في ذيها بمعنى
شمول حكمها وقد تقدم الكلام فيه وثانيهما في ان التقييد هل يدل على نفي الحكم عما بعدها اما
اولا وهذا هو محل النزاع في مفهوم وربما قيل ان محل النزاع هو الاول وهو بعيد جدا فاذا عرفت
النزاع فاعلم ان في المسئلة قولين احدهما وهو الذي اختاره المحقق والعلامة والسيد عميد الدين
وصاحب المعالم كما عن ابي الحسين البصري والقاضيين والرازي والغزالي بل استفاض نقله عن
اكثر المحققين وجعله العضدي اقوى من مفهوم الشرط وقال به كل من قال بمفهوم الشرط وبعض
من لم يقل به كالقاضي عبد الجبار انه يدل ويعتدي بعض وقع انه منطوق لا مفهوم وثانيهما المنع من
الدلالة وهو الذي حكي عن المرتضى والشيخ وابي حنيفة واصحابه وجماعة من الفقهاء والمتكلمين
والاقرب الاول لان معنى صوموا الى الليل الحكم المتبادر صوموا صوما اخره الليل فلو وجب بعد
ها لم يكن الليل اخره بل وسطها حجة المخالف انتفاء الدلالة الثلث اما المطابقة والتضمن فظاهرتان
المنع واما الالتزام فلانه لا ملازمة مطلقا بين وجوب الصيام الى الليل وانتفائه فيه ولذا لا يمتنع و
وورود خطاب دال على وجوب الصيام فيه مع عدم المنافقة للاول وان مفهوم الصفة ليس
بحجة فكذا هذا في المسئلة من فرق بين تعليق الحكم بصفة وبين تعليقه بغاية فليس معه الا التحكم
وهو كالمناقض لمعرفة بين امرين لا فرق ثم في اي معنى لقوله تعالى اتموا الصيام اذا كان ما بعد الليل
يجوز فيه الصوم قلنا واي معنى لقوله نعم في سائمة الغنم زكوة والمعلوفة مثلها فان قيل لا يمتنع
ان يكون لمصلحة في ان يعلم ثبوت الزكوة في السائمة بهذا ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل اخر قلنا
قلنا لا يمتنع فيما تعلق بغاية مرجا يعرف انتفى والجواب المنع من عدم اللزوم بل هو قد عرفنا كما
صرح به في المنية في انه لا يمكن تصور الصوم المقيد بكون اخره الليل منفكا عن عدمه وامكان ثبوت
الوجوب لها بورود خطاب بعد الحكم المقيد بالغاية بمثله بعدها لا يدل على عدم اللزوم بل يكون
مبنيا لعدم ارادة حقيقة الغاية من لفظها ولو صرح بان المراد بلفظ الغاية حقيقتها كان عند
من يجوز النسخ في مثله لكونه رفع حكم شرعي ومن لا يجوزه يدعي استحالة وقوع هذا المفهوم
لعدول الحكم المستند الى الخطاب الاول معارض الحكم المستند الى الخطاب الثاني وان ماثله فهو موجب
وحال عدم الاول الذي مقتضاه ان الحصر قد يستفاد من المنطوق وقد يستفاد من مفهوم فاما
الذي يدل عليه بالمنطوق فكثيرة منها انما بكسر الهمزة واما بفتح الهمزة وقد تقدم الكلام فيها
ومنها العطف في نحو ما زيد الا شاعر وما شاعر الا عمرو ومنها الاستثناء من النفي سواء كان

مفهوم الحصر

منه مذكور

منه مذكورا نحو ما جاءني احد الا زيد او مقدرا نحو ما زيد الا شاعر وما شاعر الا زيد
لان المستثنى منه المذكور او المقدر عام ومن جنس المستثنى فاذا خص بعض الافراد
واستثنى من العموم بقي الباقي مندرجا تحت العموم فتحصل المقدمة الاولى فلان
الاستثناء لا يكون الا من العموم ولذا اشتهر ان الاستثناء دليل العموم ولو سلم جواز
من غيره فهنا العموم قطعا لان النكرة الواقعة في سياق النفي ولو تقديرا للعموم واما
المقدمة الثانية فواضحة ولكن هذا مبني على ان الاستثناء من النفي اثبات ومنهم من
لم يدع الحصر ومنهم من صرح بان هذا المنطوق القزويني والتفتازاني قال الثاني لان
الواضع وضع لا وبل والنفي والاستثناء لمعان تفيد الحصر ولكن يظهر من بعضهم انه مفهوم
ومنها التصريح بلفظ الحصر ونحوه واما الذي يدل على الحصر بالمفهوم فكثيرة ايضا ومنها تعقيب
المسند اليه بضمير الفصل مع كون الخبر افعل من كذا نحو زيد هو افضل من عمرو فانه يدل
على ان الافضلية من عمرو مختصة به وقد صرح بافادته نجم الائمة والقزويني وحكاه في المغني
عن كثير من البيانيين ولهم وجهان احدهما التبادر كما عرفت وثانيهما انه لولا الحصر لخلى الضمير
عن الفائدة انه لا يصلح لان يكون تاكيدا لعدم جواز تاكيد الظاهر بالمضمر كما صرح به نجم الائمة
ولا فارقا بين النعت والخبر كالضمير في نحو زيد هو العالم اذ الاحتياج الى الفرق انما يكون
بعد الالتباس ولا يلتبس الخبر بالنعت هنا قطعا ومنها تقديم ما هو حقه التاخير على
ما صرح به علماء المعاني فيما حكي عنهم قيل وجعلوه انواعا الاول تقديم الخبر على المبتدأ
نحو تميمي انا وفي الدار زيد قلت وقد يستشكل في افادته الحصر وجعله اصلا في مطلق التقديم
لان اهل المعاني قد ذكروا التقديم فوائد منها افادة الحصر فتخصيصه من بينها مع عدم شاهد
عليه من عرف وغلبة استعمال مشكل الا ان يجعل قول اهل المعاني شاهدا الثاني ما يحصل
من تقديم متعلقات الفعل كالمفعول والحال والتمييز نحو قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين
فان معناه نخصك بالعبادة قلت وجعل بعض المحققين في افادة الحصر الذوق وحكى تفسير
الاية الشريفة بما ذكر عن ائمة التفسير وربما حكي عن ابي حيان والحاجبي القول بالمنع من
افادة تقديم المعمول الحصر الثالث تقديم الفاعل المعنوي نحو انا عرفت وجعله في على
خلاف في الاخير قلت وحكي عن عبد القاهر انه فرق في تقديم المسند اليه لتقوية تخصيصه
بالخبر ان وقع في حرف النفي نحو ما انا قلت هذا لم اقل مع انه مفعول الغير وهذا لم يصح انا

قلت هذا ولا عزى ولاما انا رايت احدا ولاما انا اضرب الا زيدا وان لا يلي المسند اليه
حرف النفي فقد ياتي للتخصيص ردا على من زعم انفراد غيره او زعم مشاركته فيه نحو انا
سعيت في حاجتك وقد ياتي للتقوى ثم ق وان بني الفعل على منكر افاد تخصيص الجنس او
الواحد به نحو رجل جاءني اي لا امراة ولا رجلان قيل ووافقه السكاكي الا انه ان كان على امتنع
التقديم يفيد التخصيص لكن خالفه في شرائط وتفاصيل والاضعف يكون له وقد يكون للتقوى
ومذهب السكاكي انه ان كان نكرة فهو للتخصيص ان لم يمنع منه مانع وان كان معرفة فان كان
مظهرا فليس الا للتقوى وان كان مضمرا فقد يكون له وقد يكون للتخصيص ح ومنها تعريف
المبتدا سواء كان صفة او اسم جنس مع كون الخبر اخص منه بحسب المفهوم سواء كان علما
ام لا نحو العالم زيد والرجل عمرو والبيع حلال والماء طاهر والكرم في العرب والائمة من
قريش وصديقي زيد فانه يفيد حصر المبتدا في خبره بمعنى انه لا يوجد منفكا عن خبره والكلام
هنا يقع في مقامين الاول في افادة الحصر في الجملة وقد اختلف فيه الاصوليون على اقوال
الاول انه يفيد الحصر وهو للعلامة والشهيد والمحكي عن الهراسي والغزالي وجماعة من الفقهاء
وقد ادعى التفتازاني انه مما لا خلاف فيه بين اهل المعاني الثاني انه لا يفيد وهو للاسدي والمحكي
عن السيد والحنفية والقاضي ابي بكر وجماعة من المتكلمين الثالث انه لا يفيد الحصر ان وقع
في غير الشرع والاقرب الاول لنا ان التعريف ليس للعهد الخارجي ولا الذهني لعدم معهود اصلا
فانحصر ان يكون للجنس كما هو الاصل فيه اذا كان مفردا او للعموم كما هو الاصل فيه اذا كان جمعا
او لعموم كما هو الاصل فيه اذا كان جمعا على تقدير تم المقدمة على الثاني فكذا لان قولك
الماء طاهر في قوة انه كل ماء طاهر ولا استلزاف افادة الثاني حصر المبتدا في خبره لان الخبر
عن المبتدا اخص عن جميع جزئياته بلا اشكال كما هو مسلم وكذلك الحال في قولنا الائمة من قريش
فانه بمنزلة كل امام من قريش وكذلك الحال في قولنا العالم زيد وصديقي خالد فانها بمنزلة
كل عالم زيد وكل صديقي خالد على طريقة الرجل كل رجل واما على الاول فلان مقتضى الحمل
اتحاد الموضوع وهو المبتدا مع المحمول وهو الخبر في الوجود الخارجي فمعنى قولك الماء طاهر
والعالم زيد وصديقي خالد ان طبيعة الماء والذات المتصفة بالعلم والصداقة هو طاهر
وزيد وخالد في الوجود الخارجي ويشهد بالمختار وجوه الاول استعمال الفصحاء على ما نص
عليه التفتازاني الثاني التبادر عرفا الثالث تكذيب الخبر لو تبين المبتدا في غير ما اخبر به عنه

فانه لو قال

فانه لو قال العالم زيد وصديقي خالد والائمة من قريش والماء طاهر وتبين ان
عمرا عالم وبكرا صديق وغير القرشي امام وفردا من افراد الماء نجس لكان كاذبا
بلا شبهة اذا لم يكن هناك قرينة الحصر الادعائي ولذلك صرحوا بانه لا يجوز الاخبار
بالاعم عن الاخص الرابع ان اهل اللسان اذا ارادوا المبالغة في كون زيد عالما قالوا
العالم زيد ومقصودهم بيان ان عالم غير زيد لا يعتد به ولا يتم هذا الا بعد كون
اصل القضية دالا على الحصر واصالة فيه فان استعمال اللفظ في الحصر الادعائي فرع
كونه ظاهرا بحسب الاطلاق في الحقيقي وتدبر الخامس ان التتبع في الكتب يكشف عن ذلك
فانهم يجعلون قوله الماء طاهر والبيع حلال بمنزلة كل ماء طاهر وكل بيع حلال ويجعلونهما
دليلا على اصالة طهارة الماء وحلية البيع ويتمسكون بهما في دفع من يدعي نجاسة ماء و
حرمة بيع من غير ظهور دليل على دعواه وهذه حجتهم نطرفهم من غير نكير لا يقال لو كان
ما ذكر مفيدا للحصر يلزم التناقض في قولك العالم زيد وعمرو وصديقي بكر وخالد والائمة
من قريش وغيرهم واللازم باطل باتفاق اهل اللغة لانا نجيب عنه اولا بالنقض بقوله انما العالم
زيد وعمرو ولا عالم الا زيد وعمرو وبالجملة في الاحكام فانه قال بعد الاشارة الى الاعتراض
وليس بحق وان الحصر انما يكون ذلك مناقضا بشرط ان يجري قولنا الاول لتجرده
واما اذا عطف عليه وعمرو صار الكل كالجملة الواحدة فكان قولنا العالم زيد مع الانفراد مغايرا
في دلالته لقولنا العالم زيد وعمرو وهذا لو وقف له شرع ثم بعد حين الاخير فانه لا يقبل له
منه من هنا قضى لغلطه ولو وقف له على عشرة الاخير على الاتصال كان مقبولا لعدم تناقضه
ولولا اختلاف الدلالة لما اختلف الحال بل كان الواجب ان لا يقبل استثناؤه في الصورتين
او يقبل فيهما وهو صريح ولا يتم ما ذكر لارادة الادعائي فلا يمكن جعله اصلا في الدلالة على
الحصر الحقيقي لانا نمنع من غلبته ذلك ولا يقال قد حكى التفتازاني عن المنطقيين انكار دلالته
على الحصر قال واما المنطقيون فيجعلونه في قوة الجزئية اي بعض المنطلق زيد على ما هو قانون
الاستدلال لانا نقول ما ذكره اهل المعاني ارجح لاعتضاده بما اسلفناه مع امكان ترجيح
قول اهل المعاني من حيث انه قولهم لانه اقرب الى معرفة اللغة منهم ولا يقال لو كان العالم زيد
دالا على الحصر لزم ان يكون عكسه وهو زيد العالم يفيده لجريان ما ذكرتموه في افادة الاول الحصر
فيه بعينه واللازم باطل بالاتفاق كما صرح به لانا نقول نمنع بطلان اللازم ودعوى الاتفاق عليه

كما اتفق لبعض تلامذة التفتازاني فقد حكى القول بافادته عن اهل المعاني وربما اجيب
عن النقض بما ذكر بالفرق من وجهين الاول ان الوصف اذا وقع مسندا اليه فقصد به
كونه ذاتا موصوفة بالوصف العنواني واذا وقع مسندا فيقصد كونه ذاتا موصوفة به
اي مفهوم ذات ما هي موصوفة بذلك الوصف وهذا عارض للذات المخصوصة وهذا
مبني على ما تقرر في المنطق من ان المراد من الموضوع الذات ومن المحمول المفهوم نكرة كان او
معرفة فيندفع الملازمة لان اتحاد زيد بحسب الوجود مع الذات الموصوفة يفيد الحصر بخلاف
اتحاده مع عارض له فانه لا يمنع اشتراك المعروضات فيه واتحاد كل منهما بحقيقته وقد ظهر بما ذكر
ان التقديم والتاخير يقتضيان تغير مفهوم الكلام كما في نحو ما ضرب زيد الا عمرا وما ضرب عمرا
الا زيد واورده التفتازاني بان ما ذكره حق في الوصف النكرة مثل زيد عالم دون زيد العالم
فان معناه الذات الموصوفة بما كانا وجدنا كما في العالم زيد فيكون عدم الفرق ضروريا وربما
اعترض عليه الباغنوي بان ما ذكره مدفوع بعدم كون كلام المجيب مبنيا على ما تقرر في علم الا
ستدلال من ان المراد من المحمول هو المفهوم دون الذات سواء كان نكرة او معرفة ثم لو كان في
الالف واللام للموصول كان اللازم ما ذكرت وبما ذكره يظهر الجواب عن النقض بنحو زيد
قائم من انه لو كان الحمل مقتضيا للاتحاد في الوجود لزم ان لا يصدق القائم على غير زيد اذا قيل
زيد قائم وقد اجاب عنه بجواب اخر وهو ان المحمول هنا مفهوم فرد ما من افراد القائم فلا
يلزم من اتحاده بزيد اتحاد جميع الافراد الغير المتناهية بخلاف المعرف فان المتحد به هو الجنس
نفسه فلا يصدق فرد منه على غيره لامتناع تحقق الفرد بدون تحقق الجنس وفيه نظر اشير قال
بعض المحققين اما اولا فلان المحمول في زيد انسان او قائم مفهوم الانسان ومفهوم القائم على
ما هو المشهور فان كان اسم الجنس موضوعا للماهية من حيث هي كان ما جعله دليلا على المعرف
جاريا بعينه في الخبر المنكر ويصير منقوضا به وان كان موضوعا للماهية بقيد الوحدة المطلقة اي
مفهوم فرد ما منها فنحن نحمله على زيد بقيد اتحاده مع زيد وانحصاره فيه فيلزم ان لا يكون للانسان
فرد اخر والا لا يصدق عليه هذا المفهوم اعني مفهوم فرد ما فلا يكون متحدا مع زيد ومنحصرا فيه
واما ثانيا فلان صدق فرد من الانسان على زيد في الخبر المنكر يستلزم صدق ماهية الانسان فيلزم منه
انحصارها فيه واما ثالثا فلان الحمل والصدق ان اقتضى الاتحاد والانحصار لزم ان لا يصدق عام
على خاص فيبطل العموم مطلقا ومن وجه ثم في حل الشبهة ان الاتحاد والانحصار لزم ان لا يصدق

في الوجود

في الوجود الخارجي لا يستلزم اتحاد المفهومين في انفسهما ولا تساويهما فجاز ان يتحد احدهما با
الاخر ويباينه ثالث ويتحد كل واحد من الثلثة بخصوصه كالحيوان بالقياس الى انواعه اشير الثانية
ان اللام في زيد العالم للعهد والمعهود هو زيد لتقدمه فلا يحصل الحصر ولا يمكن دعوى مثله في
العالم زيد لعدم تقدم معهود ورد بان العالم ينبغي ان يكون عند انقطاعه عن زيد وعدم تنبيه اليه
مستقلا بافادة معناه الافرادي من غير احتياج في تعيينه الى زيد ثم يلتبس بعد ذلك الى زيد بكلمة هو
فانك اذا قلت زيد هو الذي علم كان الذي علم مستقلا عند افراده ولم يكن اشارة الى زيد انما يتعلق
به ويصير اياه بعد الاسناد الحاصل بالتركيب فكذا اللام التي هي بمعناه فاوجد ذلك انه لا بد في
القضية من تحصيل معنى الطرفين وتعقلهما ثم ايقاع النسبة بينهما فلا يجوز ان يكون تحصيل معنى
المحكوم به وتعقله بعونه اسناده الى المحكوم عليه وذكره بعد ذكره والا وقع في الجواب ما ذكرناه
من افادة الحصر ولكن يتبع النقض بنحو زيد صديقي فانه للحصر قطعا مع جريان الدليل فيه وكذلك
يرد النقض بنحو بعض العلماء زيد لان المبتدأ بحسب المفهوم اعم من خبره مع كونه معرفا الا ان
يجاب عن الاول بمثل ما اجيب اولا عن النقض بزيد العالم وعن الثاني بان لفظ البعض
يمنع من الحصر المقام الثاني في ان الدلالة هل هي بالمفهوم او بالمنطوق اختلف فيه مثبت الدلالة
على الحصر كما صرح به في يحكى عن بعض الاول وعن اخر الثاني ولعله اقرب قال في شرح الشرح واما
الحصر مفهوما لا منطوقا مما لا ينبغي ان يقع فيه خلاف فالقطع بانه لا يبطل النفي اصلا وفي الا بحري
القول بان افادة ما ذكر الحصر بالمنطوق لا بالمفهوم ظاهر البطلان وينبغي التنبيه على امور الاول اعلم
ان المعرف بلام الجنس ان جعل مبتدأ فهو مقصور على الخبر كما عرفت فيمكن ان يتحقق الخبر بغيره
وان جعل خبرا فهو مقصور على المبتدأ نحو زيد الامير وعمرو الشجاع ويقتضيه عليه المطول واما ان جعل
مبتدأ وخبرا نحو الكرم التقوى والناطق الانسان فقد اختلف فيه فذهب بعض الى اجماله وانه
يحتمل الامرين اذا لم يتميز احدهما عن الاخر وذهب نجم الائمة الى انه يفيد قصر المبتدأ النسب اذا القصد
فيه الى الذات وفي الخبر الى الصفة وقيل ان كان احدهما اعم حمل المقصود سواء تقدم او تاخر كقولك
الكرم التقوى فان المقصود قصر الكرم على التقوى ادعاء وان كان بينهما عموم من وجه فبالقرا
ئن الاحوال كقولك العلماء الخاشعون اذ قد يقصد تارة قصرهم على الخاشعين وتارة عكسه فان
لا يتصور عموم في القصر مصححا قلت يجوز ان يكون احدهما اعم مفهوما وان تساويا ذاتا واما دعوى
الاتحاد فلا يختلف فيه المقصود سواء حكم باتحاد المبتدأ بالخبر او بالعكس لكن الاول اظهر انتهى

الثاني اعلم ان الجنس المقصود قد يكون مطلقا كما في الامثلة وقد يكون جنسا مخصوصا باعتبار تقييده
بوصف او ظرف او مفعول او غيره نحو ذلك زيد هو الرجل الكريم وزيد هو السائر راكبا وزيد هو
الوفي حين لا يفي احد لاحد وزيد الواهب الف دينار الثالث اعلم انه انما توسط الضمير المنفصل
بين المبتدا والخبر المعرف نحو زيد هو العالم لكان في غاية الظهور وقد صرح بافادة الحصر نجم الائمة
كما هو كثير من البيانيين الرابع اعلم انه يتحقق الحصر في صورة كون اللام للعهد الخارجي لان العالم
في العالم زيد انما كان للعهد يكون قصر قلب وذلك اذا اعتقد المخاطب كونه غير زيد وقصر
التعيين وذلك اذا تردد بين كونه زيدا او عمرا وانه لا يتصور قصر الافراد لامتناع ان يعتقد كونه
عمرا وبكرا معا مفتاح اعلم انه اختلف الاصوليون في ان تعليق الحكم على عدد نحو اضربه عشرة اسواط
وطهره خمس غسلات هل يدل على نفيه عن غيره مما نقص عنه او زاد عليه كما في التعليق بكلمة ان او لا
على قولين الاول انه لا يدل عليه وهو العلامة والمحقق والسيد عميد الدين والشهيد الثاني والآمدي
والمحكي عن المرتضى وابي حنيفة والرازي والبيضاوي بل حكاه السيد عميد الدين عن المحققين الثاني
انه يدل عليه وهو المحكي عن الشافعي والنخعي واختاره جدي قدس سره في فوائده للاولين انتفاء
الدلالات الثلث وفيه نظر لان الظاهر من اضربه عشرة اسواط ورايت عشرين رجلا ولتجب
خمس صلوات ويباح لك اربع زوجات والمثال نفي الحكم فيها عن غير محل النطق كما في التعليق
بان ولذا لحكم بالتخصيص لو قيل بعد قوله اكرم العلماء اكرم عشرين عالما ولذا ايضا يكذب من قال
رايت اربعين رجلا وقد راى خمسين نعم انا نقول لا يجب عليه ضربه خمسة اسواط لا يدل على وجوب
ضربه عشرة اسواط وكذا الوقف على اربعة دراهم لا يدل على ثبوت الزائد عليه وبالجملة المقامات التي
علق الحكم فيها على العدد مختلفة بحسب العرف فلا يمكن دعوى الكلية في منع الدلالة وثبوتها بل اللازم
الرجوع الى العرف في محل الشك لا يقال هذا تفصيل في المسألة ما لم يقل به احد فيكون خرقا للاجماع المركب
لانا نقول ذلك غير معلوم نعم لم يظهر هذا التفصيل من احد وغايته هذا الظن بعدمه وهو لا يصلح لها
القاطع وهو العرف المعلوم واحتمال النقل بسبيل مقطوع بعدمه فتأمل وللآخرين وجهان احدهما
الاجماع على عدم وجوب الزيادة على المائة وليس في حد الزاني وليس سنده الا المفهوم وفيه نظر لمنع
انحصار المستند في المفهوم لجواز ان يكون الاصل وثانيهما قول النبي صلعم في خبر لازيدن على السبعين
عقيب قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فانه يدل على انه فهم من تعليق عدم المغفرة على
السبعين جوازها فيما زاد وفيه نظر اما اولا فلضعف سند الرواية وان حكي عن مسلم تخريجه وقدح
امام الحرمين فيما حكي عنه بان اهل الحديث لا يصححها ومع ذلك فالاعتبار شاهد بكذبها لان النبي ص

لا يستغفر

لا يستغفر لهم كفار وقد حكي عليه الاتفاق ايضا واما ثانيا فلان الظاهر ان ذكر السبعين جرى مبالغة
في الياس وقطع عن الغفران كقوله ولا تشفع لهم سبعين مرة فلن اقبل شفاعتك فكيف يجوز
للنبي صلعم ان يفهم كونه واما ثالثا فلا نسلم فهمه صلعم ذلك وقوله صلعم لازيدن لا يدل عليه بل غايته الدلالة
على جواز الزيادة وهو كما يمكن ان يكون باعتبار فهمه صلعم من قوله تعالى ان يستغفر الاية كذلك يمكن ان
يكون باعتبار الاصل سلمنا ولكن يحتمل المقتضي لفهم التعليق لا بالعدد وينبغي التنبيه على امور الاول
العدد اذا كان علة لعدم الحكم كان الزائد عليه كذلك كما صرح به في نهج الحق عليه باشتمال الزائد على
الناقص الذي هو العلة فان الزائد على القلتين مشتمل على القلتين هما علة لعدم الانفعال
بملاقات النجاسة واعترض عليه بعض المحققين بان المشتمل على العلة لا يكون علة [illegible] ولو اتانا لو
لم نرها لذلك العدم لاشتماله على علته لكان اولى قلت لعل غرض العلامة في دعواه ان المشتمل عليها
علة التنبيه على ان لوصف الزيادة مدخلية في العلية انها تقوى العلية ولذا كان التعدي الى
الزائد من باب القياس بالطريق الاولى لا المنصوص العلة كما نبه عليه في الاحكام في
الحكم اذا قيد بعدد مخصوص يدل على ثبوت ذلك الحكم فيما زاد على ذلك بطريق وذلك كما لو حرم الله
تعالى جلد الزاني مائة وقت اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا فانه يدل على ثبوت ذلك بطريق اولى وان
ما زاد على القلتين لا يحمل خبثا بطريق اولى لان ما زاد على المائة والقلتين فيه المائة والقلتان وزيادة
انتهى وبه يظهر ما ذكره ان التعليق على العدد قد يكون له مفهوم الموافقة ولا يتوقف على النوع الثاني ولكن لا كلام
من ثبوت مفهوم المخالفة اختلفوا في ثبوت مفهوم المخالفة في التسليم الزائد والناقص فعن قوم نعم مطلقا وعن المحققين
تفصيله [illegible] انتفاء الناقص بعدم [illegible] لا يقتضي انتفاء الزائد به واجمع عليه فيما وجوب
ركعتي الفجر لا يقتضي عدم وجوب الثلثة واباحة الاربع لا يستلزم اباحة الزائد الثالث اذا اجمع عدد لزم اباحة
الناقص ان كان واجبا لدخوله في الاول فان المجلد الثمانين لا يستلزم اباحة الناقص قطعا والا كان لو
اوجب الحكم بالشاهدين فانه لا يستلزم الحكم بشاهد واحد لعدم دخوله في الاول الرابع حرمة الاباحة وجوب عدد
لم يجب به فانه يلزم ايجاب الناقص واستحبابه وهو كذلك قطعا اذا كان التحليل والاول الرابع اذا حرم عدد فقد
يكون تحريم الاقل اولى كتحريم استعمال النصف لكر النجس فانه تحريم الاقل اولى وقد لا يكون كتحريم جلد الزاني اكثر من
مائة فانه لا يستلزم تحريم الاقل والظاهر ان الكل غير ما ذكره التحريم مفتاح اختلف الاصوليون في انه اذا علق الحكم على غاية
او مكان او مزيد هل يدل على نفيه في غيره اولا فذهب المحققون على ما حكاه الشهيد الثاني الى الثاني والشافعي وجماعة
على ما حكي الى الاول والاقرب ما اختاره المحققون لانتفاء الدلالات الثلث اما المطابقة والتضمن فواضح واما

الالتزام فلعدم الملازمة من ضرب زيد وبيع الجمل او في المسجد وعدمه في غيرها والملحق بعقلات ووجوه الاتيان او في الموكل
للوكيل بعبد كذا او في مكان كذا فانه لم يكن فعله مخصصا ببعض الاعتبار للمفهوم لانا نقول ليس ذلك بل لان متعلق الوكالة
والاذن شيء مخصوص ولم يتحقق ومن هنا علم ضعف ما نقله الشهيد الثاني [illegible] ثم لم يخالفه من رد المفهوم في اختصاص الوكالة والوقف
ونحوها [illegible] امتثال اعلم انه ذهب بعض الاصوليين الى مفهوم [illegible] مطلقا [illegible]
[illegible] اشكال [illegible] اختلف الاصوليون في ان تعليق الحكم على اللقب هل يدل على نفيه عن غيره
او لا على اقوال الاول انه لا يدل مطلقا وهو اختيار الفاضلين والشهيد والبيضاوي وحكي عن الامدي والرازي والشافعي
بل استفاض نقله عن المحققين من اصحابنا والمعتزلة والاشاعرة في كلام جماعة الثاني انه يدل مطلقا وهو اختيار اصحاب
احمد بن حنبل والدقاق وابن خويز منداد من المالكية فيما حكي عنهم وحكي [illegible] ولكنه في غاية الشذوذ
وحكي في بعض [illegible] ان الدقاق [illegible] في مجلس النظر ببغداد فالزم الكفر اذ في محمد رسول الله نفي رسالة عيسى
وغيره [illegible] الثالث التفصيل انه ان كان من اسماء الانواع كالغنم ولا يدل ان كان من اسماء الاشخاص كزيد لنا على الاول
وجوه منها انه لو دل للزم الكفر في قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله [illegible] واللازم باطل [illegible] بيان الملازمة
ان قولنا عيسى رسول [illegible] يقتضي الاخبار بان [illegible] وهو كفر
لا يقال هذا مدفوع بما ذكره في الاحكام من ان الكفر انما يلزم اذا لم يكن [illegible] الدلالة اللفظ [illegible] لم يرد
باللفظ [illegible] واما اذا كان [illegible] الدلالة وهو [illegible] فلا تكفير لانا نقول [illegible] الاصل
في اللفظ [illegible] اللازم من هذا التكفير [illegible] انما [illegible]
وقع الاتفاق على عدم التكفير لاجل عدم العلم بارادة المدلول [illegible] منع الاتفاق على بطلان
اللازم فيضعف كالاول ومنها انه لو كان التعليق على الاسم دالا على نفي الحكم عن غيره لكان من اخبر ان زيدا ياكل الخبز
[illegible] ياكل [illegible] الكذب وحيث [illegible] العقلاء
ذلك مع عدم علمه بذلك فلا يخلو اما ان يكون عالما بان غير زيد ياكل او غير عالم بذلك وعلى التقديرين انما يلزم
[illegible] القرينة الدالة على انه لم يرد سوى صريح اللفظ دون مفهومه لعدم علمه بذلك فلا يخلو اما ان يكون
عالما بان غير زيد ياكل او غير عالم بذلك وعلى التقديرين انما يلزم [illegible] القرينة الدالة على انه لم يرد
سوى صريح اللفظ دون مفهومه لعدم علمه بذلك في [illegible] الثاني [illegible] الاولى
فان الظاهر من العاقل انه لا يخبر [illegible] ما لم يعلم ولا ينفي ما لم يعلم [illegible]
عند القائلين [illegible] لانا نقول [illegible] لا ريب في ان اللفظ اذا كان [illegible]
الاخبار به [illegible] بمجرد [illegible] القرينة ثم [illegible] عدم [illegible] كان مستفيضا

فيلزم من هذا على تقدير تسليم دلالة التعليق على اللقب على ذلك اذ لا يجري به الا بعد تحقق مدلوله
ومنه نفي الحكم عن غير المذكور ولكن [illegible] ان من اخبر ان زيدا قائم ثم تبين ان عمرا ايضا قائم
لم يستقبح عقلا ان ليس من مدلوله نفي القيام من عمرو اذ لو كان من مدلوله لاستقبح لوقوع زيد
قائما مجردا عن قرينة تدل على عدم ارادة مفهومه وبالجملة ليس مقصود المستدل تحقق الاستقباح
في الاخبار عن اكل زيد مع ثبوته لعمرو مطلقا حتى في صورة علم المخاطب بذلك بل انما هو في صورة
جهل المخاطب وتجرد الاخبار عن القرينة ومنها انه لا يفهم من قوله زيد ياكل ان عمرا لم ياكل لا يقال
هذا مدفوع بما ذكره في الاحكام من ان دعوى عدم الفهم ان كانت بالنسبة الى القائل بالمفهوم فم ولكنه
مصادرة وان كان بالنسبة الى غير القائل بالمفهوم فم لانا نقول هذا باطل لان دعوى عدم الفهم
بالنسبة الى اهل اللسان الذين هم المرجع في اثبات اللغات ثم انه لو تم ما ذكره لما جاز التمسك
بالتبادر في مقابلة الخصوم وهو فاسد بديهة وللقول الثاني ان قول القائل لست زانيا
وليست اختي زانية [illegible] المخاطب واخته بالزنا وحينئذ [illegible] من فهم ذلك منه
ولكنه لاجل القرينة ولهذا كان الرمي بالزنا مختصا بالمخاطب واخته واما القول الثالث فلم
اعثر له على حجة واعلم ان المراد باللقب هنا مطلق الاسم الذي لم يعتبر في مدلوله وصفا لا ما اصطلح
عليه النحاة [illegible] يشمل الكنى وقد صرح بهذا السيد عميد الدين والشهيد
الثاني والعضدي والعبري وغيرهم مفتاح اختلف الاصوليون في ان تعليق الحكم على الصفة
هل يدل على انتفائه في غير محلها اولا على اقوال الاول انه يدل وهو اختيار الشهيد في الذكرى
والسيد الاستاد والبيضاوي والعضد كما عن الشيخ وشيخه والشافعي ومالك واحمد بن حنبل
وابي الحسن الاشعري وامام الحرمين وجماعة من الفقهاء والمتكلمين واهل العربية وفي شرح المختصر
انه مذهب كثير من العلماء وفي بعض مصنفات السيد الاستاد ذهب اليه كثير من الفقهاء و
الاصوليين الثاني انه لا يدل وهو اختيار السيد وابن زهرة والفاضلين وصاحب المعالم
والامدي كما عن الشهيد الثاني وابي حنيفة والقاضي ابي بكر وابن سريج والقفال والجويني و
الغزالي وابن داود والرازي وابي علي وابي هاشم وابي بكر الفارسي وامام الحرمين واكثر الائمة
والمتكلمين وعزاه في العدة الى جماهير المعتزلة الثالث انه يدل لكن في مواضع ثلثة الاول ان يكون
الخطاب قد ورد للبيان كما في قوله ص في الغنم السائمة زكوة الثاني ان يكون للتعليم كما في خبر
التحالف عند التخالف والسلعة قائمة الثالث ان يكون ما عدا الصفة داخلا تحت الصفة كالحكم بالشاهد

فانه يدل على تغيير عن الشاهد الواحد لتقوله في الشاهدين ولا يدل فيما عدا ذلك وقد
حكاه في النهاية عن ابي عبد الله البصري وتوقف الحاجبي للقول الاول وجوه منها قول
ابي عبيدة في قوله صلى الله عليه وسلم لي الواجد يحل عقوبته وعرضه انه يدل على ان لي غير الواجد لا يحل
وفي قوله صلى الله عليه وسلم مطل الغني ظلم انه يدل ان مطل غير الغني ليس بظلم وقوله حجة لانه من اهل
اللغة لا يقال ما ذكره ابو عبيدة من اجتهاده وليس هو نقلا عن اهل اللغة وليس فيما
يقتضيه اجتهاده حجة على غيره لانا نقول الاصل فيما يقوله الاخبار عن اللغة ومجرد
تجويز بنائه على الاجتهاد لا يقدح والا لانسد طريق الاستفادة اللغة من اهل اللغة
اذ ما والاغمة والى هذا اشار العضدي في الجواب اذ الظاهر اكثر اللغة انما يثبت لقول معنا
كذا وهذا التجويز قائم فيه وانه لا يقدح في اقامة الظن ولو كان قادحا لما ثبت شيء من
اللغات فان قلت الاصل المذكور ثم اذ لا دليل عليه كيف اهل اللغة انما يثبتون اللغة من
طريق الاجتهاد ولا ياخذونها سماعا من اهلها قلت هذا باطل لما تقدم اليه الاشارة
في بحث مميزات الحقيقة والمجاز ولا يقال نقل ابي عبيدة في هذه المسئلة على تقدير تسليمه غير
معتبر لكونه خبر واحد كما اشار اليه بعض لانا نقول هذا باطل لان الاصل حجية خبر الواحد
في اللغات كما بيناه سابقا فان قلت خبر الواحد انما يسلم حجيته فيما لم يصر اكثر المحققين
الى خلافه وتحقيق البحث ليس كذلك لمصير الاكثر الى الخلاف والوجه في ذلك ان الخبر انما يعتبر
لكونه مفيدا للمظنة واذا صار الاكثر الى خلافه لم يحصل منه الظن ان وجب العمل به تعبدا
الحجية العمل بخبره ولو كانت الشهرة على خلافه ولكن المعلوم خلافه قلت ما ذكره مجتنب المنع
من مصير اكثر المحققين الى الخلاف مسلما ولكن مجرد الاكثر به لا يقدح ما لم تبلغ الحد الذي يعلم
الحكم بشذوذ المخالف ومعلوم ان محل الغرض ليس كذلك ولا يقال ما ذكره ابو عبيدة بعد
تسليم اعتباره معارض بمذهب الاخفش فانه منع من الدلالة وهو ايضا من ائمة اللغة
لانا نقول ما ذكره باطل لما ذكره العضدي من انه لم يثبت نفي الاخفش لذلك كما ثبت ابي
عبيدة والشافعي فان ابا عبيدة قد كرد ذلك في ضار المقدر المتنازع منه مستقيما والشافعي
روي عنه اصحاب مذهبه كثيرا والحاكون لمذهب الاخفش ولو سلم فيما شهد انه نافي
والمثبت اولى بالقبول من النافي لانه انما ينفي لعدم الوجدان وانه لا يدل على عدم الوجود
الا ظنا فالمثبت مثبت للوجدان وانه يدل على الوجود قطعا فان قلت شهادة النفي

انا لم

انا لم يسمع حيث لم يعتقد بما يعتقدها واما اذا اعتضدت به فلا ريب انها تقدم وشهادة
الاخفش قد اعتضدت بمصير الاكثر الى ما شهد به فتقدم قلت ذلك انما يتم لو بلغت الاكثرية
الى الحد الذي ذكرناه وقد عرفت فساده ولا يقال نمنع من استناد ابي عبيدة فيما ذكره الى اللفظ
لاحتمال استناده الى الاصل لانا نقول هذا فاسد لان الحكي عنه انه يدل على ذلك وهو
صريح في فهمه من اللفظ فان قلت لعل الحاكي قد توهم في الحكاية ثم لو عثر على عبارته وكانت كما
حكاه كان اللازم اتباعه قلت الاصل عدم التوهم فاذن لا يبعد من الاخذ بقول ابي عبيدة ولكن
الانصاف انه مشكل لاختلاف الفضلاء فيهم كلام فرق بعض ان ما ذكره اجتهاد والظاهر انه عول
على حكم الاصل هذا فالى ان الاكثر به بلغت الحد لا يبعد معه دعوى تقديم شهادة النفي
المعتضدة بعدم المصرح به في كلام جماعة من الفحول منهم الفاضلان ولمن تنزلنا فلا اقل من
التوقف فلا يصح حينئذ حجة ومنها ان ابن عباس فهم من قوله تعالى ان امرؤ هلك ليس له ولد وله
اخت فلها نصف ما ترك منع توريثها مع الولد وليس ذلك الا للتوصيف واجيب عنه بنحو ما
اجيب عن الاحتجاج بكلام ابي عبيدة وقد تقدم اليه الاشارة ومنها ما تمسك به السيد الاستاد دام ظله
المتبادر عرفا الا ترى انه لو قال اشتر لي عبدا اسود فهم منه عدم وجوب شراء الابيض حتى لو
اشتراه لم يكن ممتثلا واذا ثبت انه يدل على ذلك عرفا فكذلك لغة للاصل واجيب عنه بالمنع من ان يتبادر
عدم الامتثال فيما ذكر ليس لاجل الدلالة بل لعدم الاتيان بالمامور به ومنها ما تمسك به السيد
الاستاد ايضا ولان الغالب في المحاورات خصوصا في كلام البلغاء ارادة المفهوم من الاوصاف
وقصد الاحتراز من القيود فيحمل عليه المشتبه اذ المظنون لحوقه بالاعم الاغلب انتهى وفيه نظر ومنها
انه لو لم يدل على ذلك لزم اشتراك المسكوت عنه والمذكور في الحكم واللازم منتف واما الملازمة فلعدم
الواسطة بين النفي والاثبات فلا واسطة وانتفاء اللازم فلانه ليس للاشتراك اتفاقا غايته
انه محتمل واجيب عنه ولا بالمنع من الملازمة لانه اذا لم يدل على ذلك كان اعم والاختصاص
بالمذكور لا ينفي الاختصاص في الواقع وثانيا بالنقض بالتعليق على اللقب ومنها ان اهل اللغة
فرقوا بين الخطاب المطلق والمقيد بالصفة كما فرقوا بين الخطاب المرسل والمقيد بالاستثناء
فكما انه يدل على ان حكم المستثنى بخلاف حكم المستثنى منه فكذلك الصفة واجيب عنه بان الوجه في
فرقهم بين الخطاب المطلق والمقيد بالصفة او الاستثناء ان حكم المطلق العلم والظن بثبوت
حكمه مطلقا وحكم المقيد باحدهما ثبوته في محل التنصيص قطعا او ظنا لا ينفيه عن غيره بل هو مسكوت

منه نعم ثبت في الاستثناء الدلالة على النفي عن الغير بدليل واما غيره فلم يثبت فيه ولا يجوز قياسه
عليه وقد نبه على هذا السيد والعلامة والآمدي ومن هنا اندفع توهم التناقض بين قول اكثر
الحنفيين ان التعليق على الصفة لا يدل على النفي عما عداه وقولهم ان الصفة من المخصصات للعام
وتوضيحه ان معنى كون الصفة مخصصة ان العام المتقدم عليها لما كان شاملا لمحل الوصف
وغيره كانت الصفة بعده قرينة على ان المراد بالعام بعض افراده لا جميعها وهذا لا يقتضي انتفاء
الحكم المعلق عليه فيرد الشرع على نقيضه عما لم يتحقق فيه ذلك الوصف بل الصفة مخصصة لموضوع الحكم
لا النفي فكان القائل اكرم العلماء الطوال حاكما بوجوب اكرام الموصوفين بصفة الطول غير متعرض
لنفيه عن غيرهم حتى اذا ورد اكرم جميع العلماء كان هذا الخطاب متعارضا له وبالجملة كون الصفة
من المخصصات للعام من غير نكير كما اتفاقهم على كون الشرط والغاية منهم ولو كان كونها مخصصة
لانها للقول بثبوت المفهوم لما جاز للاتفاق هنا والاختلاف هنا واحتمال المجيد الراى فاسد
قطعا فليس ذلك الا لان البحث تحكى هنا مخصص غير البحث عن ثبوت المفهوم فانه لا ملازمة بينهما
نعم بعض المخصصات كالشرط والغاية والاستثناء يثبت له الامران لكن بثبوت الثاني ليس لاجل ثبوت
الاول ومما يشهد بعدم ثبوت المفهوم للصفة انه لا تعارض عرفا بين قوله اكرم العلماء واكرم العلماء
الطوال ولا اكرم العلماء وان الاصوليين اشترطوا في حمل المطلق على المقيد في نحو اعتق رقبة واعتق رقبة
مؤمنة ثبوت الاجماع على اتحاد التكليف وصرحوا بانه لولاه لما جاز ذلك وهذا لا يتجه الا على
القول بالمفهوم لزوم ثبوت التعارض بين النقيضين فيجب الجمع بالتخصيص فيه وايضا لو كان هذا
التقييد والتخصيص مستلزمين لثبوت المفهوم ونفي الحكم عن غير محل القيد لكان قوله اكرم زيدا
يدل على عدم وجوب اكرام عمرو ولان زيدا مقيد لقوله اكرم بلا شبهة لانه لما كان باطلا قرينة
على وجوب اكرام زيد وعمرو وبكر على البدل كان قوله زيدا مقيدا لهذا الاطلاق واللازم باطل قطعا
فليس المراد بالتقييد والتخصيص الا التنبيه على ان الخطاب المتضمن للحكم المذكور غير معلق على جميع
الافراد بل على بعضها لا ان حكم هذا الخطاب غير متحقق في بعضها فانهم للقول الثاني وجوه ايضا
انتفاء الدلالات الثلث اما المطابقة والتضمن فظ واما الالتزام فلانه لا ملازمة بين ثبوت الزكوة
في السائمة وانتفائها عن المعلوفة وهذا لجواز تصور انفكاك احدهما عن الاخر ومنها ان التعليق
على الصفة ورد تارة مع انتفاء حكمها عن غيرها كما في قوله في الغنم السائمة زكوة واخرى مع ثبوت
مثل حكمها في غيرها كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فالاصل ان يكون للقدر المشترك
وهو ثبوت الحكم عند الصفة دفعا للاشتراك والمجاز ومنها ان احدا من العلماء لم يقل في ذكر الاشياء

الستة

الستة في جزء الربا ان تعليق الحكم بها يدل على نفي الربا عن غيرها ومنها ان الصفة كالاسم
فان الغرض من وضعها التمييز والتعريف فكما ان زيدا وضع لتمييز ذات عن غيره فكذا الصفة
وضع لتمييز زيدا عن جمع من يسمى به كما قال السيد وما بين الاسم والصفة ان المخبر قد يحتاج
الى ان يخبر عن شخص فيذكره باسمه وقد يحتاج الى ان يخبر عنه في حال دون اخرى فيقيد
بصفة وصارت الصفة لتمييز الاحوال كما ان الاسماء تمييز للاعيان انتهى واما للقول الثالث
فلم اعثر على حجته والمسئلة محل اشكال الا ان القول الثاني هو المعتمد وينبغي التنبيه على امور
الاول ذهب العلامة في نهاية الى انه اذا كان الوصف المعلق عليه علة يلزم من عدمه
عدم الحكم قطعا والا لزم كون ما فرضناه علة غير علة او وجود المعلول بدون علة والثاني
بقسميه باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الوصف اذا انتفى فان نفي الحكم فاما ان يستند
الى العلة اولا والثاني يلزم منه وجود المعلول بدون العلة وان استند الى غير تلك العلة
لم يكن ما فرضناه علة بعلة بل العلة احد الامرين فاورد عليه السيد عميد الدين بان علل
الشرع معرفات وعلامات على الاحكام لا مؤثرات فيها فلا يلزم من عدم الاطلاق على العلة
عدمها سلمنا لكن لا نم انتفاء كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم في الجملة على تقدير استناده
الى علة مغايرة فان كون الزنا علة لاباحة الام لا يمنع كون الردة علة وكذا في العلل العقلية
فان كون الشمس علة للتسخين لا يمنع كون النار علة نعم اذا اخذ الحكم شخصيا تم
تعليله بشيئين على سبيل البدل اذا كان العلة بمعنى المؤثر الثاني قد في ية تعليق الحكم على وصف
في جنس يقتضي نفي ما عداه في ذلك الجنس ولا يقتضي نفيه عن سائر الاجناس قد نص عليه بعض
الشافعية انه يقتضي نفي الزكوة عن المعلوفة في جميع تلك الاشخاص لنا ان دليل الخطاب نقيض
المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه مقتضيا معلوفة الغنم احتجوا بان السوم يجري مجرى العلة
في وجوب الزكوة ويلزم من عدم العلة عدم الحكم لاصالة اتحاد العلة والجواب المذكور سوم
الغنم لا مطلق السوم فيكون علة في جنسه انتهى قلت ويحكى ما اختاره في ية عن المحصول والتحقيق
الثالث قد في ية الوصفان المتضادان اذا علق على احدهما اقتضى نفيه عن الضد عند القائل
بدليل الخطاب وهو يقتضي نفيه عن النقيض اشكال الرابع يشترط عند القائل بمفهوم الصفة
بل كل مفهوم على ما يظهر من العلامة والحاجبي وغيرهما امور منها ان لا يكون الحكم في المسكوت
عنه اولى كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق ومنها ان لا يكون القيد خارجا مخرج

الاغلب كما نص عليه العلامة والحاجبي بل ادعى عليه الاتفاق في الاحكام وبعض شروح المبادي
ثم في الاول اتفق القائلون بالمفهوم على ان كلما خصص فيه محل النطق لخروجه مخرج الاغلب لا
مفهوم له وذلك كقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن وقوله تعالى وان
خفتم شقاق بينهما وقوله ع وايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل وقوله ع فليستنج
بثلاثة احجار فان تخصيصه بالذكر لمحل النطق في جميع هذه الصور انما كان لانه الغالب اذ الغالب
ان الربيبة انما تكون في الحجر وان الخلع لا يكون الا مع الشقاق وان المرأة لا تزوج نفسها بغير اذن
وليها الا عند علم المولى لها واباءها من تزويجها وان الاستنجاء لا يكون الا بالاحجار واحتج على
ذلك في النهاية وشيخه البيب كما عن المحصول بانه مع حصول الغلبة لا يحصل الظن بنفي الحكم عن
المسكوت عنه وربما يظهر من نهاية السؤال وجود الخلاف فانه بعد ما صرح بان ما ذكره هو
المعروف ثم ونقل امام الحرمين في البرهان عن الشافعي ثم خالفه ورق ان الغلبة لا تدفع كونه حجة
ولعله لان المفهوم من مقتضيات اللفظ فلا يسقط بموافقة الغالب ومنها ان لا يكون المنطوق
لسؤال كما لو قيل في سائمة الغنم زكوة فقال في سائمة الغنم زكوة ومنها ان لا يكون هناك مانع عن
اجراء الحكم في المسكوت عنه من خوف وغيره ومنها ان لا يكون الحكم منحصرا في محل الوصف كذا ذكره
جماعة منهم العلامة ثم وبالجملة الشرط شيء واحد وهو ان لا يكون للتخصيص سبب غير الا نفي الحكم
عما عداه قيل وانما شرطوا للمفهوم انتفاء الا انها فوائد ظاهرة وهو فائدة خفية واخرى منها قال
الآمدي ان شيئا من الشروط المذكورة ليس شرطا في بعض المفاهيم كالغاية والاستثناء الخامس
ثم في الاحكام بعد ما نقل الشرطا عن القائلين بدليل الخطاب وعلى هذا فلو لم يظهر سبب لوجب
تخصيص محل النطق بالذكر دون محل السكوت بل كانت الحاجة اليهما والى ذكرهما مع العلم بهما
مسبوقة ولم يكن محل السكوت اولى بالثبوت وبالجملة لو لم يظهر سبب من الاسباب الموجبة
للتخصيص سوى نفي الحكم في محل السكوت فهل يجب القول بنفي الحكم وبالجملة في محل السكوت تخصيصا
لفائدة التخصيص اولا فيه ان قلنا انه لا يجب كان التخصيص عبثا خاليا عن الفائدة وذلك مما
ينزه عنه منصب احاد البلغاء فضلا عن كلام الله ورسوله وان قلنا بوجوب نفي الحكم لزم
القول بدلالة المفهوم في هذه الصورة والوجه في حله ان يقال اذا ظهر السبب المخصص فلا يخلو اما ان
يكون مع عدم ظهوره محتمل الوجود والعدم على السواء او ان عدمه اظهر من وجوده فان كان
الاول فليس القول بالنفي بالاثبات وعلى هذا مفهوم وان كان الثاني فانما يلزم من ذلك نفي

الحكم في محل السكوت ان لو كان نفي الحكم فيه من جملة الفوائد الموجبة لتخصيص محل النطق
في الذكر وذلك كله لان الحكم في محل السكوت متوقف عليه بوجه من الوجوه كان بعيدا
مفتاح اعلم ان المفاهيم باسرها التزامية لصدق تعريفها عليها وهو دلالة اللفظ
على الخارج عما وضع له اللازم له ولان الانتقال الى نفي الحكم عن غير المذكور فيما تقدم
من التعليقات التي مضت دلالتها عليه انما يكون بعد الانتقال الى اثباته للمذكور
وهو اية الالتزام وقد يقال يلزم على هذا ان لا يكون المفاهيم معتبرة لان المدلول الالتزامي
لا يصلح لان يكون مرادا ومتعلقا للاثبات والنفي لوجوه الاول ان انتقال الذهن
اليه انما هو باعتبار الملازمة لما وضع له لان تصور الملزوم يستلزم تصور اللازم فهو
قهري وتوجه النفس اليه اضطراري فكيف يمكن ان يجعل مثل هذا مناطا للحكم ومتعلقا
للاثبات والنفي الثاني انه لو كان الدلالة الالتزامية معتبرة كانت الكنايات غير
مفتقرة الى القرائن وكانت كالحقائق في وجوب حمل اللفظ عليها عند الاطلاق
واللازم باطل بالاتفاق لتصريح اهل البيان بافتقارها اليها واما الملازمة فلحصول انتقال
الذهن من الملزوم الى اللازم فانك اذا قلت فلان طويل النجاد انتقل الذهن الى طوله
قامته قطعا الثالث انه لو كانت معتبرة لوجب الحكم ببيع الجدران اذا قلت بعت السقف
لان الذهن ينتقل منه اليها واللازم باطل قطعا ومثل هذا مما يقطع بعدم ارادة المدلول
الالتزامي فيه كثيرا الرابع ان الدلالة لا تستلزم الارادة بناء على ما هو الحق من ان الدلالة
ليست مسببة عن الارادة فالحكم بتحقق الارادة مع الدلالة خلاف الاصل وانما قلنا به
في الدلالة المطابقية للاجماع فيبقى غيرها على حكم الاصل لا يقال الغالب تحققها معها فالملحق
موضع الشك به لانا نقول غاية هذا الظن بالارادة ولا دليل على اعتباره كلية وانما القدر
الثابت في الدلالة المطابقية الاجماع ولا اجماع هنا فان جماعة منهم السيد على عدم اعتبار
المفاهيم كلية وليس ذلك لمنع انتقال الذهن الى المسكوت عنه اللازم فان ذلك بعيد جدا
بل لاجل ما ذكرناه وقد يجاب بان انكار الدلالة الالتزامية راسا مقطوع بفساده فانه
خلاف الاصل المعهود من طريقة العلماء قديما وحديثا والخلاف المتعارف عند اهل الفن
وكذلك المشاهد من احوال المنطقيين والبيانيين والاصوليين دلالة الالفاظ في المطابقة و
التضمن والالتزام اذ لولا اعتبار الدلالة الالتزامية لما حسن منهم ذلك ولا جعلوها ثالثة

للدلالة المطابقية والتضمنية المعتبرة قطعا وتنقيح المرام في هذا المقام يستدعي بسطا في الكلام
فنقول وبالله التوفيق والاعتصام لا شك ولا شبهة في ان اللازم في الدلالة الالتزامية ثبوت
التلازم بين الملزوم واللازم قطعا وكونه بحيث يلزم من تحقق الملزوم تعقل اللازم ويكون الانتقال
الى الثاني بعد الالتفات الى الاول ولكن مجرد هذا غير كاف في الدلالة الالتزامية المعتبرة بل لا بد
فيها من ان يكون اللفظ الموضوع للملزوم مما يقصد به الاشارة الى اللازم في عرف اهل اللسان و
يكون ذلك عندهم كما ان الاصل في اللفظ الموضوع للملزوم القصد الى معناه الحقيقي وح يكون الحكم
المتعلق باللازم مستفادا من الخطاب ويكون من مدلول الالفاظ ويجري فيه ما يترتب على اللغات و
لولا هذا لم يكن هناك دلالة التزامية لان مجرد التلازم لا يقتضي ارادة المتكلم اللازم في خطابه فانا
نجد كثيرا ما التلازم بين الشيئين ومع ذلك نقطع بان المتكلم لم يقصد اللازم فضلا عن ان يقصد
الملزوم من خطابه نعم مجرد التلازم انما ينفع من حيث الدلالة العقلية لا الدلالة الخطابية التي يستكشف
بها مراد المتكلم من خطابه فاذا كان المقام مما يقصد فيه اثبات شيء من جهة العقل باعتبار التلازم
تعين ان يكون التلازم اما عقليا وهو الذي يستحيل معه عقلا انفكاك اللازم عن الملزوم كما في التلازم
بين نفي المهية نحو لا صلوة الا بطهور ونفي الافراد ووجوب المقدمة ووجوبها والامر بالشيء والنهي عن ضده
من بعض الاقوال او شرعيا وهو الذي لا يمكن شرعا انفكاك احدهما عن الاخر كما في التلازم بين
العتق والملك ونحو ذلك واما اذا كان تلازما عرفيا وهو الذي لم يتحقق في العرف والعادة انفكاك
اللازم عن ملزومه اصلا او في الغالب فلا يمكن الاستدلال به في مقام تأسيس حكم شرعي الا اذا
افاد ظنا وقلنا بان الاصل في كل ظن الحجية ولو اشتبه عليك ما قلناه فنوضحه لك بالمثال فنقول اذا
امر الشارع بشيء له مقدمة وعلمنا بالتلازم بين الامر بذيها والامر بها فبمجرده لا يمكن الحكم
بان المقدمة مامور بها بل لا بد من ان يلاحظ فان كان التلازم بين الامر بذي المقدمة والامر بها عقليا
اي ان العقل يمنع من تصور انفكاك الامر بذيها عن الامر بها فيحكم بان الامر بذي المقدمة امر بها
بناء على كون العقل من جملة ادلة الاحكام وان كان تلازما شرعيا كان الامر كذلك ايضا وان كان
تلازما عاديا بمعنى انه لم يتحقق قط او غالبا الامر بذي المقدمة منفكا عن الامر بها ولكنه يجوز عقلا
فهذا لا يمكن الاستدلال به في مقام الشك في تعلق الامر بها بعد ثبوت الامر بذيها فان مجرد عدم
الانفكاك العادي لا يورث الا اذا افاد الظن وكان حجة ولعل من لم يعتبر المفاهيم زعم ان التلازم
بين المفاهيم والمناطيق ليس عقليا ولا شرعيا ولا هو من مدلول الخطاب بل هو شيء اتفق عادة

وهو غير

وهو غير معتبر في استنباط الحكم الشرعي ولكنه ليس كما ظن فانا نجزم بان من المفاهيم ما يقصد من
الخطاب والمنطوق الاشارة اليه ويكون من المدلول الالتزامي في عرف اهل اللسان ولا يقدح
عدم التلازم عقلا او شرعا كما توهم المانعون من حجية المفاهيم كما يظهر من دليلهم الا انا نعلم
ان اهل اللسان جعلوا هذا الخطاب باصطلاحهم في الاشارة الى اللازم كفى في الاعتبار والحجية قطعا
لما ثبت من ان المعتبر في باب اللغات هو ما تعارف عليه اهلها وبالجملة ان بين التلازم الخطابي
والتلازم العقلي والشرعي عموما وخصوصا من وجه فقد يتحققان معا كما في لا صلوة الا بطهور
فان نفي المهية مستلزم لنفي الافراد عقلا وكذا يقصد من هذا الخطاب الاشارة اليه لغة حتى ادعى
بعضهم انه موضوع له وقد يتخلف الاول عن الثاني كما اذا كان التلازم عاديا وكان الخطاب
بالملزوم مما يشار به الى اللازم وقد يتخلف الثاني عن الاول كما اذا كان التلازم عقليا او شرعيا و
لم يكن الخطاب في عرف اهل اللسان اصلا في الاشارة الى اللازم فان اريد الاستدلال على الحكم
الشرعي من جهة الملازمة فلا بد ان يلاحظ فان كان المقصود اثبات الملازمة الخطابية وانه مما
اشار اليه المتكلم وقصده بخطابه كما في باب المفاهيم فلا بد من اثبات كون التلازم من جهة
اللسان وان الخطاب قد صار اصلا في الاشارة الى اللازم ولا ينفع ح ثبوت التلازم العقلي
والشرعي بمجردهما ولا يقدح عدمهما وان كان المقصود اثبات الملازمة العقلية او الشرعية فلا بد
من اثبات كون التلازم عدم انفكاكهما عقلا او شرعا ولا يجدي مجرد ثبوت التلازم الخطابي
وان كان المقصود اثبات الملازمة التي تكون حجة كان احد الامرين كافيا ومما ذكرناه يظهر الجواب
التفصيلي عن جميع الوجوه السابقة القول في المجمل مقدمة اختلف عبارات القوم في تعريف المجمل
ففي الذريعة والغنية اعلم ان المجمل هو الخطاب الذي لا يستقل بنفسه في معرفة المراد به ونحوه في العدة
ق واما المجمل في عرف الفقهاء فهو كل خطاب يحتاج الى البيان لكنهم لا يستعملون هذه اللفظة الا فيما
يدل على الاحكام والمتكلمون يستعملونها فيما يكون له هذا المعنى ولا يكادون يستعملون لفظ المجمل في
المتشابه في العدة اما المجمل فيستعمل على ضربين احدهما ما يتناول جملة من الاشياء وذلك مثل
العموم والفاظ الجموع وما اشبههما ويسمى ذلك مجملا لانه يتناول جملة من المسميات والضرب الاخر
هو ما تناول من الشيء على جهة الجملة دون التفصيل ولا يمكن ان يعلم المراد به على التفصيل وفي النهاية
المجمل قد يراد به ما افاد جملة من الاشياء من قولهم اجملت الحساب وفي الاصطلاح هو ما افاد شيئا
من جملة اشياء هو معين في نفسه واللفظ لا يعينه ثم ق ان كل ما لا يستقل بنفسه في معرفة المراد

القول في المجمل

به فهو مجمل وفى المبادى وشرحه المجمل ما افاد شيئا معينا واللفظ لا يعينه وزاد فى الثانى فق
المجمل ماخوذ من الجمع ومنه اجملت الحساب اذا جمعته وفى العرف ما افاده وفى المنية الاجمال لغة
الجمع يقال اجمل الحساب اذا جمعه ورفع تفاصيله وفى الاصطلاح عبارة عن كون اللفظ بحيث
يفهم معنى مع احتمال ارادة غيره به احتمالا مساويا وفى المعالم المجمل هو ما لم يتضح دلالته وفى
الزبدة المجمل ما دلالته غير واضحة وفى غاية المراد المجمل لغة المجموع ومنه اجمل الحساب اذا جمعه
اصطلاحا ما دلالته غير واضحة اى ما الترديد لا الترديد لا التردد دلالته على المراد غير واضحة وحاصله ان يتردد بين
معنيين فصاعدا من معانيه وهذا احسن تعاريفه وفى المختصر المجمل المجموع وفى الاصطلاح ما لا
يتضح دلالته وفى شرحه للعضدى المجمل لغة هو المجموع وجملة الشى مجموعه ومنه اجمل الخطاب اذا
جمعه ومنه المجمل فى مقابلة المفصل واما فى الاصطلاح فهو ما لم يتضح دلالته والمراد بالدلالة التردد
هى بين واضحة وفى الاحكام للحق فى ذلك ان يق المجمل هو ما له دلالة على احد امرين لا مزية لاحدهما
على الاخر بالنسبة اليه وفى المعراج اعلم ان المجمل يطلق على ما لا يكون ظاهرا فى افادة معناه وقيل
قولا او فعلا وفى النهاية والمنية حده بعض الاشاعرة بانه اللفظ الذى لا يفهم منه عند الاطلاق
شئ او زاد الاول فى وقال الغزالى انه اللفظ الصالح لاحد معنيين الذى لا يتعين لا بوضع ولا
بعرف الاستعمال ثم فى وذكر ابو الحسين له ثلثة حدود الاول ما افاد جملة من الاشياء الثانى ما
يمكن معرفة المراد به الثالث ما افاد شيئا من جملة اشياء وهو معين فى نفسه واللفظ لا يعينه و
قيل المجمل ما لم يتضح وقيل ما له دلالة على احد الامرين لا مزية لاحدهما على الاخر بالنسبة اليه
ولا يمكن حمله على المراد منه الا بدليل من خارج مفتاح اختلفوا فى جواز وقوع المجمل من غير
بيان فى كلام الله تعالى ورسوله على قولين الاول انه يجوز ولا يكون مستحيلا وهو للنهاية ويب
والمبادى وشرحه والمنية ويمكن استفادته من الذريعة والعدة والغنية والمعارج والزبدة
والمعالم والمختصر والاحكام وغيرها وبالجملة عليه المعظم الثانى انه لا يجوز وهو المحكى فى يب و
المنية وشرح المبادى عن بعض بل يظهر من يه انه مذهب جماعة للاولين وجوه منها ما اشار
اليه فى يه وشرح المبادى وشرحه والمنية فقالوا اتفق المحققون على ذلك وزاد فى الاخير فق
ولا عبرة بخلاف من شذ انتهى ومنها ما تمسك به فى يب والمبادى وشرحه والمنية من انه واقع فيكون
جائزا اما الاول فلما اشار اليه فى يه من الجملة من الايات وزاد فى يه فقد يقع فى الاحاديث النبوية
واما الثانى فواضح لا يق لعل ما وقع فى الايات والاخبار من الالفاظ المجملة كان مقرونا وقت الخطاب

فى جواز وقوع المجمل من غير بيان

بالبين فلا يكون من محل النزاع فى شئ لانا نقول الاصل عدم البيان كما ان الاصل عدم القرينة
والنقل والاشتراك الاعلى ان الكلام المحكى من الخصم عدم جواز وقوع اللفظ المجمل مط ولو مع
البيان فاذا ثبت جواز وقوعه فى الجملة ثبت مط اذ لا قائل بالتفصيل ثم ومنها ما تمسك به فى
المنية من ان المصلحة قد يكون متعلقة بالتعبير عن الشئ اجمالا دون التفصيل فيقع تحصيلا
لتلك المصلحة وقد تمسك به فى المنية بهذه الحجة فى يب والمبادى وشرحه ايض وللاخرين ما
اشار اليه فى يه فق احتج المانعون بان الكلام ان يقصد به الافهام كان عبثا وهو غير لائق
من الحكيم وان قصد به الافهام فان قرن بالمجمل ما يبينه كان تطويلا من غير فائدة لان التنصيص
عليه اسهل وادخل فى الفصاحة من ذكر المجمل ثم يعقبه بيانه ولاشتماله على المفسدة اذ يجوز
ان يسمع المجمل ولا يسمع بيانه فيجهل المقصود به وان لم يقرن به ما يدل عليه كان تكليفا بالمحال
لان ارادة الافهام مع عدم الفطن لعلية ولا قرينة تكليف بالمحال واجاب فى المنية فق الجواب
ان مرادنا بالافهام المقصود بالكلام ان كان التفصيلى لم يلزم العبث على تقدير انتفائه فانه لا يلزم
من انتفائه قصد الافهام التفصيلى انتفاء قصد الافهام مط او انتفاء القصد مط حتى يلزم العبث
وان كان المراد بالافهام مط والاجمالى لم يلزم التكليف بالاطاق على تقدير تجريده عن البيان ولا
التطويل بغير فائدة على تقدير اقترانه لاحتمال اشتمال التطويل المذكور على فائدة خفية يعلمها الله
ولا يهتدى عقول الخلق لها او على فائدة ظاهرة وهى استعداد المكلف للامتثال
عند المخاطبة بالمجمل والطلب للبيان والموجب لحصول الثواب انتهى وقد اشار الى الجواب
المذكور فى النهاية ويب وشرح المبادى ايضا والمعتمد عندى فى المسئلة هو القول الاول و
للحق بالرسول والائمة المعصومون الائمة الاثنى عشر صلوات الله عليهم اجمعين مفتاح
عد من المجمل امور منها المشترك اللفظى كالقرء والجون وقد صرح بانه من المجمل فى الذريعة والعدة
والغنية والمعارج والنهاية ويب والمبادى وشرحه والمنية والمعالم وغاية المامول والاحكام
والمختصر وشرحه للعضدى والمعراج قال صاحب المعالم والعضدى لتردده بين معانيه وما ذكروه
جيد على القول بامتناع استعمال المشترك فى معانيه باطلاق واحد وكذا على القول باصالة
عدم حمل المشترك على جميع معانيه مجردا عن القرينة وان جاز استعماله فيها مع القرينة كما هو
التحقيق على اشكال واما على القول بظهور المشترك فى جميع معانيه عند الاطلاق مجردا عن القرينة
فلا يكون مجملا الا بمنع حمله على الجميع لقرينة ولم يتبين المراد على ما ذكرنا اشار فى يه والمنية والاحكام

عدم من المجمل الصور

فقالوا المشترك يكون مجملا عند من منع حمله على جميع معانيه وزاد في المنير قوله او يكون منقولا لم
يصرح في بر والمعالم وغاية المأمول والاحكام والمختصر وشرحه بان الاجمال في اللفظ المشترك
من الاجمال في اللفظ المفرد وصرح في بب وبر والمنير وشرح المبادي بان الاجمال فيه من الاجمال
في اللفظ حال استعمال اللفظ المفرد في موضوعه وصرح في بب وبر والمنير وشرح المبادي والاحكام بانه
لا فرق في اجمال المشترك بين كون اللفظ موضوعا لمختلفين كالعين للذهب والشمس او ضدين
كالقرء للطهر والحيض ولا فرق في ذلك ايضا بين الاعلام واسماء الاجناس والكنى والالقاب
المشترك كما صرح في بر والمعالم وغاية المأمول والاحكام والمختصر وشرحه بان الاشتراك قد
يكون بالاصالة كالعين والقرء وقد يكون بالاعلال كالمختار المتردد بين الفاعل والمفعول
اذ لولا الاعلال لكان مختير بكسر الياء وبالفتح للمفعول فينتفي الاجمال ودخل الالفاظ الموضوعة
لكل واحد من الافراد بالوضع العام كاسماء الاشارة والموصولات على قول من المجمل كالمشترك
اللفظي او لا المعين هو المعتمد هو الاول ومنها العام المخصص مجمل بحيث يتردد الامر في كل جزئي
من جزئيات العام بين انه اندرج تحت ما بقي بعد التخصيص وبين خروجه عن العام وقد صرح
باجمال ما ذكر في الذريعة والعدة والغنية والمعارج والنهاية وبب والمنير والمعالم وغاية
المأمول والاحكام وشرح المختصر ووجهه واضح ولا فرق في المخصص الموجب للاجمال بين ان
متصلا كالشرط والاستثناء والصفة او منفصلا كما صرح به جماعة وذكروا امثلة للمجمل البحث احدها
ما ذكره في الغنية والعدة والمعارج والنهاية والمنية وغاية المأمول والاحكام من قوله تعالى احلت
لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم قال في المنية المستثنى مجهول قبل العلم ويستلزم جهالة الباقي
بعد الاستثناء وهو مجمل باعتبار تخصيص العام بالاستثناء المجهول وهو تخصيص بالمتصل وثانيها
ما ذكر في العدة والنهاية والمعالم والاحكام من قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم
محصنين غير مسافحين قال في المعالم فان تقييد الحل بالاحصان مع الجهل به يوجب الاجمال وقال في
المنية هو مجمل باعتبار تخصيص العام بالصفة المجملة وهو من التخصيص بالمتصل وثالثها ما ذكره
في بر وبب والمنية وغاية المأمول والاحكام فقالوا ومثل اقتلوا المشركين ثم يقول الرسول
المراد البعض قال في غاية المأمول فان التخصيص بالبعض اوجب اجماله وفي المنية هو تخصيص
بالمنفصل من السنة وفي الذريعة كقوله اضرب القوم وانما اردت بعضهم وفيه ايضا كما في الغنية
الاجمال اما بالمتقدم وذلك كل عموم بان يتقدم اذا لا يراد لا يراد به الا البعض ولا دليل على

تعيينه كقوله تعالى واوتيت من كل شيء واما المتأخر فذلك كل ظاهر يعلم انه مشروط بشرط
مجمل واستثناء مجمل كقوله تعالى الا ما يتلى عليكم الاية وقال في العدة ومن المجمل لفظ العام اذا ورد مخصص
حكما فالمعلوم من حال ذلك الحكم انه لا يتم بعد الا بشيء آخر وذلك الشيء لا يعلم بالظاهر فيقتضي ذلك
اجمال العام لانه لا يمكن الاقدام على ذلك مع الجهل بما لا يتم الا به ثم قال ومنها ما وضع في اللغة لينبئ
عن المراد لكثرة فعلم انه لم يرد بعض ما تناوله من غير تعيين لذلك البعض فهذا لا يعلم المراد به لانه
لا يتم لشار اليه بما تناوله ولا الا ويجوز ان يكون مخصوصا منه وذلك قوله تعالى واوتيت الخ وقد الحق
قوم بهذا الوجه قوله وافعلوا الخير فقالوا انه اذا لم يصح ان يريد بذلك جميع الخير لان غيره ليس
ذلك بواجب فالواجب يحتاج الى بيان ادنى اما الامر الندب وهذا ليس بصحيح لان الخير الذي
قد علم نفي وجوبه معلوم وذلك هو الذي لم يرد به فاما ما عداه فمعلوم وجوبه بظاهر
اللفظ كما يقول في سائر الفاظ العموم الذي يخص بعضها انتهى وما ذكره من عدم اجمال قوله تعالى
وافعلوا الخير هو المعتمد عندي واعلم ان المطلق المفيد للعموم والاستغراق او البدل اذا قيد
بمجمل صار ايضا مجملا كما صرح به في الاحكام وبالجملة كل لفظ يفيد العموم اذا خصص بمجمل كان مجملا
فكذا واذا صار مجملا فلا يصح التمسك به ومنها ما اشار اليه في النهاية والمعالم وغاية المأمول
والاحكام والمختصر وشرحه فقالوا الاجمال قد يكون في اللفظ المركب كقوله تعالى او يعفو الذي
بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي ومنها ما اشار اليه في بر والمعالم وغاية المأمول
والاحكام والمختصر وشرحه فقالوا الاجمال قد يكون في مرجع الضمير حيث يتقدمه امران يصلح
لكل واحد منهما نحو ضرب زيد عمرا وضربته لتردده بين زيد وعمرو ومنها ما اشار اليه في
غاية المأمول والاحكام والمختصر وشرحه فقالوا الاجمال قد يكون في مرجع الضمير الصفة نحو
زيد طبيب ماهر لتردده بين المهارة مطلقا والمهارة في الطب واعترض عليه في بر فقال وليس بجيد
لان الاحتمال هنا ظهوره رجوعه الى المذكور ومنها ما اشار اليه في بر والاحكام فقالا انه قد يكون
الاجمال بسبب تردد اللفظ بين جميع الاجزاء وجميع الصفات كقولك الخمسة زوج وفرد و
المعنى مختلف حيث انه ان اريد به جميع الاجزاء كان صادقا وان اريد به جميع الصفات كان
كاذبا ومنها ما اشار اليه في بر والاحكام ايضا فقالا قد يكون الاجمال بسبب الوقف والابتداء
كما في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم فالواو في قوله تعالى والراسخون يتردد بين
العطف والابتداء والمعنى يكون مختلفا انتهى ومنها ما اشار اليه في بب والمعارج والمبادي

والمنية وغاية المسئول والمعراج من المواطى واللفظ الموضوع للمفهوم الكلي وانكاف من الذريعة
والعدة وهو جيد بحيث لا يراد منه العموم الاستغراقي او البدلي كما في رأيت رجلا ومنه المجمل
نحو ذلك وكما فيما اذا اطلق واريد بعض الافراد بالخصوص من غير قرينة وقد صرح بهذا في المنية
وغيرها ومنها اللفظ المتعذر حمله على حقيقته المتساوى مجازاته في القرب والبعد في احتمال
الارادة بعد تعذر الحقيقة وقد صرح بان هذا من المجملات في تهذيب والمعارج والمنية وشرح المبادى و
الاحكام والمختصر وشرحه والمعراج وهو المعتمد ومنها الاسماء الشرعية المنقولة عن اللغة كالصلوة
والزكوة وقد صرح بانها من المجملات في الذريعة والعدة والغنية والمعارج وتهذيب والمنية والاحكام
والمعراج وهو جيد على القول بوضعها للصحيح اما اذا قلنا بوضعها للاعم من الصحيح والفاسد كما
هو التحقيق فربما اشكل الحكم باجمالها فتأمل ومنها الافعال وقد صرح بانها لا يتبين منها الوجه الذي
وقعت عليها من الوجوب والندب ونحوهما وبانها محتاجة الى البيان في الذريعة والعدة والمعارج
والنهاية وتهذيب والمبادى وشرحه والمنية والمعالم وغاية المأمول والاحكام والمعراج بل
انه مما لا خلاف فيه ويمثل له بما مثل ذكرها في العدة فقال يصح الحكم باجمال افعال النبي صلى الله عليه وآله نحو ان يرى
يصلي متنفلا بالتشهد فانه يجوز ان يكون ذلك بانقضاء العلم بوجوبهما على البيان وكذا اذا قيل انه توضا
ومسح راسه احتمل انه فعل ذلك ببقية النداوة واحتمل ان يكون بماء جديد فاذا قيل انه فعل ببقية
النداوة علم انه يذهب اليه دون ماء جديد على ما يذهب اليه المخالف كان ذلك مبينا انتهى وقد صرح
بالمثال الاول في المنية وغاية المأمول والمعراج وكذا صرح به في شرح المبادى فقال اما الفعل فانه
قد يكون مجملا باعتبار جهل وجهه فانه يمكن ان يقع على جهات فاذا جهل وجهه كان مجملا بهذا
الاعتبار وذلك كما اذا صدر من النبي صلى الله عليه وآله فعل لم يعلم وجهه من جهة الوجوب او الندب او الاباحة ...
بالنسبة ... وهو فعل ... انتفاء التحريم ... والكراهة ... فعل النبي ... فاذا لم يعرف
وجه فعله كان مجملا فان المجمل هو ... على الاطلاق لفظ المجمل في الاصطلاح ... بطريق الا
المعنوي او بطريق الاشتراك اللفظي او بطريق المجاز ... بالادلة العام والنية وهو ... والعدة
والنهاية والمبادى والمنية والاحكام والمختصر وغيرها ... الاخير ... المجمل باللفظ وفي شرح
المبادى والتحقيق ان لفظ المجمل يطلق على اللفظ حقيقة وعلى الفعل مجازا والمناسبة ما ذكرنا من الاشتراك اللفظي
انتهى ... في المعارج ... بالافعال ... الجهة التي وقعت عليها ... منه
جماعة ... الوجوب انتهى وقد صرح بما ذكره ايضا في الذريعة والعدة

لفظ اليد مجملة ام لا

والنهاية والمنية ومفتاح اختلفوا في ان لفظ اليد في قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما هل هي مجملة او لا على قولين الاول انها ليست بمجملة فلا يكون الاية
الشريفة بهذا الاعتبار من المجملات وهو المعارج وتهذيب والمبادى والمنية والمعالم وغاية
وشرحه وحكاه في الذريعة والعدة عن قوم وفي شرح المبادى ذهب اليه المحققين و
في لم الاكثرون على ذلك وفي غاية المأمول هو الاكثر وعليه الفخري وفي شرح العضدى عليه
الجمهور الثاني انها مجملة فيكون الاية الشريفة بهذا الاعتبار من المجملات وهو للذريعة
والعدة وحكى فيهما عن قوم وفي تهذيب والمنية عن السيد واتباعه وفي شرح العضدى عن
شرذمة فقوله الاول ان اليد حقيقة في العضو الى المنكب لا غير فيكون معناه الحقيقي محققا
فلا يكون فيه اجمال اما الاخيران فواضحان واما الاول فقد صرح به في تهذيب والمبادى
وشرحه والمنية وعلية ولم وغاية المأمول والمختصر وشرحه والمعراج ولهم وجوه منها ما تمسك
به في لم وغاية المأمول فقالا انا ان المتبادر من لفظ اليد عند الاطلاق هو جملة العضو فلا
يكون حقيقة فيه وظاهر انه لا اجمال ومنها ما تمسك به في تهذيب فقال لانه لا يقال قطعت يد فلان
كلها وجميعها اذا قطع الكف فلو كان اسم الكف حقيقيا لما صح هذا المقال حقيقة مع انه يقال
ذلك لان الكف كل وجميع اسمها لا يقال الدليل اخص من المدعى لان غايته نفي كون الكف
ما وضع له اليد ولا يستلزم ان لا يكون موضوعا لغيرها العضو الى المنكب حتى لا يلزم الاشتراك
المستلزم للاجمال لانا نقول الظاهر ان كل من قال بعدم وضعه للكف فاذا بطل هذا القول
باختصاص وضعه بالعضو الى المنكب ومن قال باشتراكه بينه وبين غيره قال بوضعه للكف
فاذا بطل هذا القول تعين ما عليه المعظم بعدم القائل بالفصل فتأمل ومنها انه لا
لا شبهه في كون لفظ اليد حقيقة فيما صار اليه المعظم فلو كان حقيقة في غيره ايضا
للزم الاشتراك المرجوح بالنسبة الى الاشتراك وقد تمسك بهذا الوجه في النهاية والمنية
لا يقال ان اردت بكونه حقيقة فيما صار اليه المعظم انه حقيقة فيه بالخصوص بحيث لو كان
في غيره حقيقة ايضا للزم الاشتراك اللفظي فهو ممنوع وان اردت من ذلك انه احد افراد
الحقيقة المجمل لا ينفع كما لا يخفى لانا نقول المراد هو الاول اذ لا قائل بالثاني على الظاهر
ولكن يحتج بذلك على من ادعى الاشتراك اللفظي سلمنا ان المراد هو الثاني ولكن مع ذلك يصح
الاستدلال ايضا لان كونه حقيقة فيه لا يخرج من احد الصورتين المتقدمتين وعلى اي تقدير

ينبغي الحكم بعدم الاشتراك اللفظي كما لا يخفى وبعضه يرتفع الاجمال ومنها ما تمسك به في
المختصر وشرحه من القطع بصحة قطع بعض اليد لما دون المنكب لانه انما يصح بالنسبة الى بعض
الاوضاع لا مطلقا لانا نقول الظاهر ههنا فتدبر ومنها ان اغلب الاعضا لا يكون الالفاظ
الموضوعة بازائها لا يكون مشتركة بين الكل والجزء فكذا محل البحث حملا على الاستقراء ومنها
ان اشتراك اللفظ بين الكل والجزء في غاية الندرة فلا يلحق به محل البحث حملا على ذلك و
منها ان الاصابع مما يصح سلب اسم اليد عنها حقيقة بل الظاهر انه لم يستعمل فيها ولو مجازا
فاذا كانت هذه مجازا لزم الحكم بمجازية ما عدا ما صار اليه لعدم القائل بالفصل على الظاهر
وبعضه والشهرة العظيمة بل لا يبعد جعلها حجة مستقلة في المسئلة ومنها ما اشار اليه في
المختصر وشرحه فقالا واستدل بانه لو كان لفظ اليد مشتركا في العضو الى الكوع والى المرفق
الى المنكب لزم الاجمال وانه خلاف الاصل فيكون حقيقة لاحدها دون الآخرين فلا اجمال
ثم اجاب عنه الثاني فقال انه لو لم يكن مشتركا في الثلث لزم المجاز وانه خلاف الاصل وفيه
نفى الاصل الحجة نظر وفي الاحكام عن ان القول بالاجمال مما يقتضي الى تعطيل اللفظ من الاعمال
في الحالين الاخيرين قيام الدليل المرجح وكذلك الحمل على المجاز فانه الى الظاهر لدليل التجوز حمل
باللفظ حقيقة وان ظهر على ارادة مجازه من غير تعطيل اللفظ في الحال ولا في الحال الثاني
صرح بهذا في النهاية ايضا ومنها ما اشار اليه في هذين الكتابين ايضا فقالا واستدل ايضا
بان لفظ اليد يحتمل ان يكون متواطيا على القدر المشترك وان كان حقيقة مجازا للآخرين
وانما يكون مجملا الى تقدير واحد وهو الاشتراك وعلى التقديرين الآخرين لا اجمال اذ
لو كان حقيقة مجازا للآخرين وانما يكون مجملا على متواطيا على القدر المشترك وان
حقيقة لاحدها حمل عليه وقوع واحد لا بعينه من اثنين اقرب من وقوع واحد معين
فيغلب على الظن فيظن عدم الاجمال وهو المطلوب اجاب عنه في الثاني في الجواب دلالة
اثبات اللغة وهو تعيين ما وضع له اليد بالترجيح وهو عدم لزوم الاجمال وانه باطل
على ما عرفت مرارا وثانيا انه يلزم ان لا يكون مجمل ابدا اذ ما من مجمل الا ويجري فيه ذلك
بعينه ثم قال وتحقيق ذلك عند عدم دليل على الاجمال انتهى والقول الثاني ان لفظ اليد
مشترك لفظي بين ما صار اليه المعظم وجملة من اجزائه فيكون مجملا اما الثاني فلما تقدم
واما الاول فلاستعماله في الجميع والاصل فيه الحقيقة وقد عرفت هذا في الذريعة فق

فقلنا

منه الحق قوم بالمجمل قوله تعالى فاقطعوا ايديهما لان هذه اللفظة تقع على ما بلغ الى الزند
والى المرفق والى المنكب فلا بد من بيان وامتنع قوم من ان يكون هذه الاية مجملة والاقرب
ان يكون فيها اجمال لان قولنا يد يقع على هذا العضو بكماله وعلى بعاضه وان كانت لها
اسما يخصها فيقولون غوصت يدي في الماء الى الاصابع والى الزند والى المرفق والى
المنكب واعطيته كذا بيدي وانما اعطى بانامله وكذلك كتبت بيدي وانما كتبت باصابعه
والذي يجري قولنا يد مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان لفظ الانسان يقع على جملة يخصص
كل بعض منها باسم من غير ان يقع اسم على ابعاضها كما يقع اسم اليد على كل بعض من هذا العضو
فبان ان الاجمال حاصل في الاية من حيث احد على ما يتناوله الاسم يحتاج الى دليل واجاب عن هذا
الوجه في النهاية والمنية وشرح العضدي بان مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة وصرح بهذا الجواب
في المنهاج وغاية المأمول ايضا فقالا الجواب ان الاستعمال يوجد مع الحقيقة والمجاز ولفظ اليد
وان كان مستعملا في الكل الا انه فيما عدا الجملة منه موقوف على ضميمة القرينة وذلك اية
كونه مجازا فيه والفرق الذي ادعاه بين لفظ اليد ولفظ الانسان غير معقول بل هما مشتركان
في تبادر الجملة عند الاطلاق وتوقف ما سواها على القرينة وان كان استعمال اليد في الابعاض
متعارفا دون الانسان فكم فان ذلك مجرد لا يقتضي الاجمال لا بد من كونه ظاهرا في الكل بحيث
يسبق احدهما بخصوصه والواقع خلافه انتهى وتدقيق او احتمال مجازية ما ذكره السيد بعيد
لعدم صحة السلب فلا يقال ما كتبت بيدي او ما غوصت بيدي الى الزند وعدم صحة السلب دليل
الحقيقة وقد يجاب بان الامثلة المذكورة ليست من باب استعمال لفظ اليد في الابعاض بل
الظاهر انها من باب اسناد الفعل الى الكل ومن الظاهر انه تارة يفيد الاستيعاب كما في غسلت
راسه واخرى لا يفيده كما في مسحت راسه ودابت نيلا فلا يوضح انه لو كان اليد حقيقة فيما عدا
اليد المعظم ويظهر لما صح القول بانه يجب في الوضوء غسل اليدين ويجب قطع يد السارق بعد
ظهور الاجماع على عدم وجوب غسل ما صار اليه المعظم ويظهر فتأمل والمسئلة في غاية الاشكال و
لكن القول الاول هو الاقرب عندي وينبغي التنبيه على امرين الاول لا يبعد ان يدعى غلبة
استعمال اليد في بعض الاعضاء كالكف بحيث صار من المجازات الراجحة المساوى استعمالها
لاحتمال الحقيقة فيلزم الاجمال من هذه الجهة على قول المعظم من لزوم التوقف في هذا المقام
الثاني هل لفظ القطع في الاية الشريفة مجمل فيكون هذا الاعتبار من المجملات ولا اختلفوا

فيه على قولين الاول انه ليس بمجمل وهو المعارج وبه وسب والمبادى والمنية والمعالم والنهاية
والمعراج والمختصر وشرحه وفي م ذهب اليه الاكثرون وفي شرح المبادى ذهب اليه اكثر المحققين
وفي غاية المأمول هو الاشهر وعليه الكرخي الثاني انه مجمل وهو المحكى في المنية وبه عن جماعة للقول
الاول ان القطع حقيقة في ابانة الشيء عما كان متصلا به لا غير فلا يكون مجملا اما الثاني فواضح
واما الاول فقد صرح به في به وسب والمبادى والمنية وغاية والمختصر وشرحه واحتج عليه في م
بانه المتبادر وبعض امور منها الشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف و
منها انه لا اشكال في كونه حقيقة في الابانة فالاصل عدم وضعه لغيرها لما تقدم اليه الاشارة
ومنها صحة السلب عن غيرها وللقول الثاني ان لفظ القطع مشترك لفظي بين الابانة والجرح
فيكون مجملا اما الثاني فلما تقدم واما الاول فلاستعمال اللفظ فيهما اما في الابانة فظ واما في
الجرح فلقولهم لمن جرح بالسكين قطع يده والاصل في الاستعمال الحقيقة وهو احتجاج ضعيف
يظهر جوابه لما تقدم وفي المنية البحث في قوله قطعت يدي عند ذي العلم انما هو في لفظ اليد
لان المراد منها ذلك البعض المجاز لا في الابانة لانها حقيقة والمعتمد عندي في المسئلة هو
القول الاول مفتاح اذا اضيف التحريم والتحليل الى الاعيان وتعلقا بها كما في قوله تعم حرمت
عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم وانا احللنا لك ازواجك واحلت لكم الطيبات وطعام الذين
اوتوا الكتاب حل لكم واحلت لكم بهيمة الانعام فهل يكون مجملا واختلفوا فيه على قولين الاول انه مجمل
وهو المحكى في كثير من الكتب كالعدة وبه والمنية وغيرها عن ابي عبد الله البصري وابي الحسن الكرخي و
ذلك في النهاية حكاه عن قوم من القدرية وحكاه في الذريعة عن قوم الثاني انه ليس بمجمل وهو للذريعة
والعدة والمعارج وبه وسب والمبادى والمنية ذهب اليه المحققون من الاشاعرة والمعتزلة و
في شرح المبادى ذهب اليه اكثر المحققين وفي م ذهب اليه اكثر الناس وفي غاية المأمول هو الاشهر
وعليه جمهور الاصوليين وفي الاحكام صار اليه اصحابنا وجماعة من المعتزلة كالقاضي عبد الجبار
وابي هاشم وابي الحسين البصري انتهى للاولين ما حكاه عنهم في الذريعة والمعارج وبه والمنية وشرح
المبادى وغاية المأمول والمختصر وغيرها من ان الاعيان عرض فلا يتعلق التحليل والتحريم بها لانها
من مواضع افعال المكلفين فلا بد من اضمار ما يصح تعلقهما به من الافعال لئلا يلغو الخطاب
ولا يجوز اضمار الجميع لان الاضمار على خلاف الاصل فيجب ان يتقدر بقدر ما يندفع به الضرورة
فيتعين اضمار البعض ولما لم يكن دليل على التعيين والترجيح لزم الاجمال واجاب عن هذه الحجة في

والمعارج

والمعارج وم وشرح المختصر بالمنع من عدم الدليل على عدم التعيين والترجيح لزوم الاجمال واجاب
عن هذه الحجة في به وسب والمعارج وسابق اليه الاشارة اكثر وللاخرين وجهان احدهما ما تمسك
به في غاية المأمول من ان الصحابة لم يزل يستدلون بنحو قوله تعم حرمت عليكم الميتة ولو كان مجملا
ولو كان مجملا لما صح ذلك وثانيهما ان المراد ظاهر في المقصود وهو المنفعة المطلوبة من الاعيان
التي يتعلق بها التحليل والتحريم عرفا وعادة فلا يكون مجملا اما الثاني فواضح واما الاول فقد
صرح في الذريعة والعدة والمعارج وبه والمبادى وم والمختصر وشرحه والمعراج وغيرها ما تمسك به
فيها مثل الذريعة والمبادى من الكتب المتقدمة وبه والمنية وغاية المأمول فقالوا لان المتبادر
والسابق الى الذهن من قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وهذا الطعام حرام تحريم الاكل ومن قوله
حرمت عليكم امهاتكم وقوله هذه المراة محرمة تحريم الوطي والاستمتاع وذا في المنية وفي المبادى
من قوله تعالى احللنا لك ازواجك حل الوطي والنكاح وذا في به وكما في المنية كل من مارس
الفاظ العرب علم ان مرادهم في مثله حيث يطلقونه انما هو تحريم الفعل المقصود من ذلك وليس
كالاكل في المأكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطي في الموطوء وفي العدة بعد
الاشارة الى ما ذكر والبين لهم ان يقولوا لو كان امر على ما ذهبتم اليه لما اختلفت فائدة مفهوم
ذلك الا ترى ان قوله تعم حرمت عليكم امهاتكم تناول ههنا العقد والوطي وليس ذلك في قوله
تعم حرمت عليكم الميتة بل المراد ههنا غير المراد هناك وذلك انه لا يمتنع ان يعاد في استعمال التحريم
المتعلق بالعين في اعيان مختلفة بحسب ما جرت العادة بفعلها في الاعيان من تحريم الامهات الاستمتاع
ومن تحريم الميتة الاكل لان اللفظ الواحد لا يمتنع ان يختلف المعقول بها بحسب اختلاف ما يتعلق
به الا ترى ان المبصر بالعين لا يعقل منه بالعقل من النظر بالقلب فلما جاز ان يختلف من النظر
بحسب اختلاف ما يتعلق به والقلب فكذلك في التحريم وليس لاحد ان يقول اذا كان المحرم من الامهات
غير المحرم من الميتة على ان اللفظ لا يفيد اذ لو كان كذلك لا تفق ما يفيده في الموضعين او يكون ذلك مجازا
على ما مر في كلام ابي هاشم وذلك لانا ان التعويل في ذلك انه مجاز في اللغة وان كان حقيقة في العرف
كما نقول في الغائط والدابة وما اشبههما انتهى والمعتمد عندي في المسئلة هو القول الثاني وينبغي
التنبيه على امور الاول هل صار تعليق التحريم والتحليل بالاعيان حقيقة عرفية فيما ذكروه من ان
متعلقهما المنفعة المقصودة من الاعيان التي تعلقا بها او التحريم الاكل والوطي في الايتين المتقدمتين
كما ان الدابة صارت حقيقة عرفية في الخيل او ذات القوائم الاربع او لا بل الحمل على ما ذكر من باب

ارتكاب اقرب المجازات والاضمارات بعد تعذر الحقيقة نظير من العدة والمعارج والنهاية
والمنية الاول فبمعنى الاول الاجمال غير صحيح لان التحليل والتحريم وان استحال تعلقهما بالاعيان فانما
ينصرف الى الفعل الذي يصح ان يفهم منا فيصير حاصل عرف الشرع يستعمل في الاعيان ويراد به الافعال
فيها وقد بينا ان الاسم اذا انتقل عن اصل الوضع الى عرف الشرع وجب حمله على ما يقتضيه عرف الشرع
لان ذلك صار حقيقة فيه الا ترى انه لو قيل حرمت عليكم امهاتكم لا يسبق الى الفهم احد تحريم الذوات
وانما يفهم منه التحريم الوطي والعقد لا غير ولا فرق بين من وقع ذلك وبين من وقع ان يكون
لفظ الغائط مشتغلا بما وضع له في اللغة ويتوصل بذلك الى ان قول القائل اتيت الغائط بالعين يفهم
منه تحريم الفعل منهما فصار كفحوى الخطاب الذي يدل على الشيء وان لم يتناوله لفظا والفرق بين
من دفع الاستدلال بقوله ولا تقل لهما اف وانتهرهما على تحريم ضربهما وشتمهما وفي الثلثة الاخيرة
بعد الاشارة الى التبادر الذي به تمسكوا الى ما صاروا اليه من البيان وسبق الذهن والمبادرة
الى الشيء دلالة على كون اللفظ حقيقة فيه وقد اسلفنا في الاخيرين نقلا الا وان كان مجازا من حيث الوضع
اللغوي الا انه حقيقة من حيث العرف فلا يحتاج الى الاضمار اصلا ونعم ما يظهر هذا من الاحكام ايضا
وتظهر من الذريعة الثاني فانه قد رد ما الحق هو بالمجمل وليس في الحقيقة كذلك قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم
وما يجري مجرى من تعليق التحريم بالاعيان وهذا غير صحيح لان التعارف قد اقتضى في تعليق التحريم او
التحليل بالاعيان الافعال كلها فصار ذلك بالعرف يجري مجرى تعليق الاملاك بالاعيان لانهم
يقولون فلان يملك داره وعبده وانما يريدون انه يملك التصرف فيهما ثم صرف المفهوم من هذا الخبر
ما يليق بالعين التي اضيف الملك اليها من استمتاع او انتفاع وغير ذلك وانما حملهم على هذا الحذف في الملك
والتحريم والتحليل طلب الاختصار واستطالوا ان يذكروا جميع الافعال وتعدد سائر المنافع بحذف
ما يتعلق التحريم او الملك به اختصارا ولا يمكن احدا ان يقول ان اضافة الملك الى الاعيان هو مجاز
ظاهر بل التعارف قد صار هو الذي يكون القول في التحريم والتحليل ولو تعسف متعسف مذهب على ان قولنا
الميتة محرمة علينا او الخمر ظاهره وحقيقته ليس مراد سبيل في التحريم والتحليل ولو تعسف متعسف مذهب
انتقل الى المجاز انتهى وصرح بهذا القول في المعارج ايضا وربما يظهر من جماعة وهو المعتمد لانه لو كان
حقيقة في ذلك للزم النقل وقد اعترف به الخصم وهو الذي ان الاصل عدمه ولانه لو كان منقولا في
العرف العام او في عرف الشرع لاختص فهم المعنى المذكور باهل العرف او اهل الشرع والثاني باطل فالمقدم
مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان الثاني فللقطع بان اهل اللغة والصدر الاول كانوا يفهمون

من الغرض

من الغرض ما يفهم منه فلم يكن المنشأ فيه اختلاف الوضع وتعدده ثم ولانه لو كان منقولا
لتبادر المعنى المنقول اليه ابتداء من سبق الذهن الى المعنى الاخر غيره والتالي باطل فالمقدم مثله
اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فللقطع بان الذهن ينتقل بعد سماع الى المعنى اللغوي
الحقيقي ثم يلتفت الى القرينة العقلية فيفهم المعنى الثاني كما في واسئل القرية وطول النجاة ويد الله
فوق ايديهم ونحو ذلك غايته ما في الباب انه القرينة لازمة غير منفكة كما في يد الله فوق ايديهم
ومما ذكرنا يظهر احتجاج الخصم المتقدم اليه الاشارة ثم الثاني يظهر من المعظم ان المراد في قوله
تعالى حرمت عليكم امهاتكم تحريم الوطي والتزويج وهو المعتمد عليه فلا يمكن التمسك بالاية الشريفة
على حرمة جميع الاستمتاعات من البيع والصلح والاجارة والاستخدام ونحو النظر ونحو ذلك كما
عليه العلامة في نهاية وربما يظهر من الذريعة ان المراد فيها وفي نحوها تحريم جميع الاستمتاعات
وهو ضعيف وكذا الكلام فيما اذا تعلق التحريم بالملبوس والمشروب فان المتبادر هو اللبس
لا جميع الاستمتاعات والاصل في التحليل والتحريم المتعلقين بالاعيان عدم التعلق بجميع الافعال
والمنافع بل التعلق بالمنفعة الظاهرة المقصودة من العين غالبا الثالث اذا تعلق التحليل
والتحريم بعين ولم يظهر اختصاصهما بفعل خاص ومنفعة خاصة واما لعارض او لعدم او قيام
الدليل على بطلان ارادة المنفعة الخاصة الظاهرة كما لو كل في حرمت عليكم الميتة فهل الاصل
تعلقهما بما يمكن ان يتعلقا به فيكونان من العمومات المفيدة لتحريم افعال كثيرة وتحليل افعال
كثيرة او لا بل يكون مجملا يظهر في المنية والنهاية الاول فهي الاول في مقام الجواب عن حجة القائل
بالاجمال المتقدم اليها الاشارة لا نم بطلان اضمار الجميع وكونه موجبا لزيادة الاضمار المخالف
للاصل معارض بان اضمار البعض يقتضي الاجمال الموجب لتعطيل اللفظ ولان العمل به موجب لتيقن
البراءة والخروج عن العهدة وفي الثاني في المقام المذكور لم لا يجوز اضمار جميع التصرفات المتعلقة
بالعين المضاف اليها التحليل والتحريم قوله زيادة الاضمار على خلاف الاصل قلنا اضمار البعض اما
ان يفضي الى الاجمال اولا والثاني يبطل مذهبكم والاول يوجب اضمار الجميع حذرا من تعطيل دلالة
اللفظ لانه اضمار البعض وان افضى الى الاجمال فليس في ذلك ما يفضي الى تعطيل دلالة اللفظ مطلقا
لامكان معرفة تعيين المراد بعد الاجمال واما محذور اضمار جميع التصرفات فلازم مطلقا ومعلوم ان
التزام المحذور الدائم اعظم من التزام المحذور الذي لا يدوم لانا نقول بل اضمار الجميع اولى لكثرة
استعمال الاضمار في مثله فالحمل بالنسبة وان المحذور الذي لا يدوم المحذور في الاستعمال

استعماله اكثر ولاتفاقهم على الاجماع على صحة الاضمار في اللغة والقرآن واختلف في الاجمال وهو دليل
على انه بعد الاضمار انتهى وقد حكى في الاحكام ما ذكره في غاية بجماعة عن القائلين بالبيان وظاهر
المصير اليه ويوافقه النبوي المرسل لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها قال
والاحكام انما هو تحريم كل انواع التصرف والا لم يتوجه الذم عليهم بالبيع انتهى وفيه نظر لضعف الرواية
سندا فتعين حملها ولانه لم يبق ما يصلح بالترجيح اضمار الجميع الا ما ذكره في النهاية والمنية وفيه حينئذ
ذلك الاشكال والتحقيق انه كان المراد من اضمار الجميع ان كل واحد من التصرفات متعلق للاثبات
والنفي ويدل عليه اللفظ بالخصوص ويكون ذلك كاستعمال المشترك في جميع معانيه ففيه من
الاشكال ما لا يخفى فان المنع من استعمال في معانيه يمنع هنا بل المنع هنا اشد بطريق اولى وان
كان المراد معنى يعم جميع التصرفات فهو في غاية القوة لانه المفهوم عرفا واقرب الى الحقيقة اعتبارا
ولكنه لا يخرج من عنوان اضمار البعض فتم الرابع ق وفي شرح المبادي بعد ذكر الخلاف في المسئلة
وانا اقول لا نزاع حقيقي بينهم لان بعض المعاني اما ان يكون حقيقيا هنا الخامس فلا خفاء فيه ثم ان
لا يجوز حمل اللفظ عليه او لا يكون كذلك فان كان الاول حمل اللفظ عليه اجماعا وان كان
الثاني فهو نزاع غير حقيقي هنا الخامس ق لا خفاء فيه ثم ان اضافة الحكم الى الاعيان من قبيل الحذف
كقوله تعالى واسئل القرية اي اهل القرية كذا قوله حرمت عليكم بهيمة الانعام اي اكل بهيمة الانعام
وهذا ان اراد به الحاضر بالمجمل فهو خطاء وان اراد انتهى مفتاح اختلفوا في النبوي المرسل
المشهور رفع من امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه على اقوال الاقل انه مجمل بل هو مبين
والمراد به رفع المؤاخذة والعقاب يعني اذا ترك المامور به او فعل المنهي نسيانا لم يترتب على
ذلك مؤاخذة ولا عقاب وهو للنهاية وب والمنية وجامع المقاصد والمحصول والمختصر وشرحه
للعضدي واختاره جدي قدس سره لهم وجهان احدهما ما عنك به في غاية والمنية وجامع
المقاصد والمحصول والمختصر وشرحه للعضدي فقالوا لانه ظاهر عرفا في رفع المؤاخذة فان كلام
عارف باللغة يتبادر الى فهمه رفع المؤاخذة عند قول السيد رفعت عنك الخطاء والنسيان في
الشيء الفلاني وقد في غاية ق التبادر دليل الحقيقة اما اللغوية او العرفية فلا اجمال ثم ق كما في
شرح المختصر العضدي لا يق لو كان عرف الاستعمال ما ذكرتم لم يرفع الضمان لانه من جملة المؤاخذة
والعقوبات لانا نقول نمنع كون الضمان عقوبة وهذا يجب في مال الصبي والمجنون وليس هذا
بعقوبة ويجب على المضطر في المخمصة اذا اكل مال الغير مع وجوب الاكل حفظا للنفس والواجب

لاعقوبة

لاعقوبة فيه وكذا يضمن الرامي الى صف الكفار اذا اصاب مسلما مع انه مامور به وتحملها
العاقلة ويضمن من غير جناية بل بسبب الغير فالضمان في هذه الاشياء انما يجب امتحانا
لا عقوبة عليه لا للانتقام سلمنا انه عقاب لكن غايته لزوم تخصيص عموم اللفظ الدال على نفي
كل عقاب وهو اسهل من الاجمال ثم ق انا نمنع العموم في المقدر وهو الحكم لانه ليس من صيغ العموم
حتى يجعل عاما في كل حكم كما لم يجعل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم عاما في كل فعل مع وجوب اضمار
الفعل كالحكم هنا الذي يجب اضماره لاضافة الرفع اليه اضافة التحريم الى الفعل انتهى وثانيهما
ما ذكره في جامع المقاصد فق ان المراد رفع المؤاخذة على الفعل بقرينة اقتران الناسي في الحديث
بالمكره والخاطي انتهى لا يق لو كان المراد نفي المؤاخذة لا يبق لامتهم مزية كما صرح به ابو الحسين
فيما حكي عنه لانا نقول هذا فاسد اولا فلما ذكره في غاية ويكفي في المنع من قصد المزية احتمال
بيانه عم رفع حكم الخطاء عن امته كما ارتفع من غيرهم واما ثانيا فلما ذكره في غاية ايضا من احتمال ان يكون
من تقدمهم من الامم مؤاخذ على الخطاء الثاني انه ليس بمجمل والمراد رفع جميع ما يحتمل ترتبه على النسيان
من المؤاخذة والضمان والاعادة والقضاء وغيرها ويتفرع على هذا امور كثيرة منها عدم لزوم
اعادة الصلوة وقتا وخارجا لو صلى مع النجاسة او مع الحرير او مع الميتة او مع ما لا يؤكل لحمه
ناسيا ومنها عدم لزوم اعادتها كذلك لو ترك جزء واجبا من اجزاء الصلوة وغيرها من العبادات
ناسيا ومنها عدم ترتب الضمان لو اتلف مال الغير ناسيا ومنها غير ذلك مما لا يكاد يحصى وهو
للمنتهى وجامع المقاصد والمحكي عن ابي ادريس ويمكن استفادته من المعتبر ولهم وجوه منها ما ذكره
في الايضاح من ان اضافة الرفع الى حقيقة في رفع حقيقة مجاز في رفع احكامه والاكل اقرب
المجازات الى الحقيقة لان رفعها يستلزم رفع جميع احكامه فاذا تعذرت الحقيقة حمل على اقرب المجازات
ومنها ما ذكره في الايضاح ايضا من ان الرفع هنا بمعنى الالغاء الشارع اياه فكانه انجابه في حكم ما لم يترتب
حكم ما عليه بناء على الالغاء المط ومنها ما ذكره في الايضاح ايضا فق القطعة ما استكرهوا عليه المراد
بالرفع فيه الالغاء الكلي وكذا فيما هو معطوف عليه انتهى لا يق يدفع ما ذكره ما حكاه في الايضاح عن
والده فق اجاب المصنف بمنع العموم في احكام النسيان لانه يلزم زيادة الاضمار وهو مخالف للاصل مع الاكتفاء
بالاقل ولانه لو جوز الصلوة في المغصوب ناسيا الحكم المانع لكان قد ثبت له حكم والقطع في الاسباب
المؤثرة فلا يصدق الرفع الكلي وبالجملة مبني عليه فيجب عليكم بالابطال لانا نقول ما ذكره فاسد لما
ذكره في جامع المقاصد فق ويمنع ارادة العموم في الحديث بعد بيان الدليل الدال على المدعى

غير ملتفت وما استند به من استلزام زيادة الاضمار الى آخره مردود ولان زيادة الاضمار
الممنوع منها في اللفظ لا في المداخل فلو كان احد اللفظين اشمل وجهما في اللفظ سواء لم يتحقق الزيادة
على ان زيادة الاضمار انما تلزم على تقدير ما يدعيه هو وانه يحتاج الى اضمار بعض الاحكام وعلى ما
يكفي اضمار الاحكام فقط على ان الاقتصار على الاقل انما يجب اذا كانا بمرتبة واحدة فلو اقتضى المقام
الاكثر وجب المصير اليه وليس المراد رفع جميع الاحكام حتى المرتب على النسيان باعتبار كونه عمدا
بل المراد رفع الاحكام المرتبة على الفعل اذا وقع عمدا فان معنى الحديث والله اعلم ان الفعل الاصلي
الامر الممنوع منه اذا كان او نسيانا لحق كانه لم يكن فلا يتعلق شيء من احكام عمد ولو قيل بان
المراد رفع جميع الاحكام فلعله يرفع الحكم الممكن رفعه لا مطلقا وما ذكره غير ممكن الرفع لامتناع
الخلو من جميع الاحكام الشرعية انتهى الثالث انه مجمل انسبين المراد منه وهو المحكي في المنية عن
ابي الحسين وابي عبد الله البصريين ولهما ما ذكره في المنية من ان الخطاء والنسيان غير مرتفعين
من الامة وكلام الرسول صلى الله عليه وآله صدق فلا بد من اضمار ما يستقيم الكلام به فاما ان يضمر جميع الاحكام
وهو باطل لما تقدم الاضمار الدليل فيقتصر على ما يندفع به الضرورة وهو البعض ولان الاجماع
واقع على ثبوت بعض الاحكام وهو ضمان التلف وقضاء العبادات وذلك الواجب اضماره
اما ان يكون معينا وهو باطل لعدم دلالة اللفظ عليه او غير معين وهو عين الاجمال وفيه
نظر للمنع للتقدم دلالة اللفظ على معين فان الظاهر المتبادر منه رفع المؤاخذة فيجب حمل
اللفظ عليه لصيرورته بذلك اقرب المجازات عرفا واضمار جميع الاحكام وان كان اقرب المجازات
من حيث الاعتبار ولكن الاقربية الاعتبارية لا تعارض الاقربية العرفية كما لا يخفى فاذن
المعتمد هو القول الاول وعدم كون ذلك مجملا وقد حكى هذا في المنية عن اكثر الاصوليين
وقال بعد الجواب عن الحجة المزبورة دعوى متبادر رفع المؤاخذة وايضا فيه نظر للمنع وجوب
الاضمار لان المراد بالامة جميع المسلمين والخطاء والنسيان مرتفعان عنهم ولا اينما في ذلك وقوعه
من بعض الامة انتهى مفتاح اختلفوا في ان الجمع المنكر نحو اعط فلانا دراهم واعتق عبيد
اهل هو مجمل او لا على قولين الاول انه مجمل وحكاه في الذريعة والمنية وفي العدة عن قوم
وحجته ما اشير اليه في الكتب المذكورة من انه كما يصدق على ثلاثة يصدق على ما زاد عليها
من المراتب فيجوز ان يكون المراد اكثر من ثلاثة وفيه نظر الثاني انه ليس بمجمل وللذريعة والعدة
والنهاية والمنية وفيهما اشارة فيه فق لا اجمال في صيغ المنكر للخروج عن العهدة باقل مراتبه

وفي الذريعة

وفي الذريعة بعد الاشارة الى القول الاول والواجب موافقة القائل بذلك على مراده
لانه ان اراد ان حقيقة هذه اللفظة ليست مقصورة على ثلثة في اللغة فهو كما قال لانه يتناول
كل جمع فان قال اذا ورد من حكيم وتجرد لا نقطع ان المراد به ثلثة بل نقف في الثلثة كما نقف
فيما زاد فهذا غلط فانه هذا اللفظ في اللغة الثلثة من شأنه اذا كان حقيقة بلا مرية من غير
نقصان منها وان جاز الزيادة عليها انتهى وقد صرح بما ذكره في [illegible] واقتصر في [illegible] والمنية على
حكاية ما ذكره السيد والتحقيق ان يقال ان الجمع المنكر اذا تعلق به الامر كان مقتضاه حصول الامتثال
باقل المراتب وهو الثلاثة كما ذكروه فيكون مبينا كالمفرد المنكر المتعلق به الامر كان ولعل هذا
هو محل البحث لظهور الكتب المتقدمة فيه وان وقع في مقام الاخبار نحو رايت رجالا فهو مبين
باعتبار الدلالة على نفي الثلاثة لا في المراتب ومجمل باعتبار ما زاد عليها فالجمع المنكر فيه يكون
مبينا كالمفرد المنكر فلا يمكن الحكم باجماله او بيانه على الاطلاق مفتاح اذا خرج الكلام مخرج المدح
او الذم فهل يصير مجملا او لا اختلفوا فيه على قولين الاول انه موجب الاجمال وهو لبعض الشافعية
على ما حكاه في الذريعة قال قال بعض الشافعية قوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على
ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة الاية مجمل لخروج
الكلام مخرج المدح والذم وحكاه في العدة عن قوم قال ذهب قوم ممن تكلم في اصول الفقه الى
ان قوله تعالى والذين هم لفروجهم الاية والذين يكنزون الاية وغير ذلك من الايات التي ذكر فيها
فيها المدح والذم مجمل وقالوا ان القصد بها تعليق الذم بالفعل المذكور فيها او المدح لا بيان
الحكم وتفصيل ما يتعلق بها في الحكم [illegible] لا يصح الثاني انه لا يوجب الاجمال وهو للذريعة و
العدة والنهاية وفي العدة ذهب اليه اكثر من تكلم في اصول وقالوا ان ذلك عموم وهو الصحيح
ثم ذكر الحجة في ذلك فقال والذي يدل على ذلك ان القصد الى الوعيد والذم لا يمنع من القصد الى
بيانه فكيف يصح ان يتعلق في بطلان التعلق بها ما ذكروه من ان القصد به الوعيد ولا فرق بين
من قال ان الاية انما قصد بها الزجر لا يصح ان يبين الحكم فيتوصل بذلك الى ابطال التعلق باية
السرقة والزنا وغير ذلك وهذا بعيد من الصواب وايضا فان ذكر الذم على الحكم مؤكد حكمه
ويقوى به ما ذكرناه اوضاقه فكيف قال انه يخرج الاية عن صحة التعلق بها انتهى وقد صرح بما ذكره
من عدم الاجمال في الذريعة والنهاية واستشهد فيه ايضا باية السرقة وهذا القول هو المعتمد عندي
مفتاح اختلفوا في ان النفي المرسل في الوضع رفع الشيء هل هو مجمل او لا على قولين الاول انه

مجمل لابد له لزوم اخراج ربع العشر من قليل هذا الجنس وكثيره بل غايته الدلالة على لزوم
اخراج ذلك من هذه الجملة وهو للذريعة والنهاية وحكاه في الاول والعدة من قوم فقالوا لا
الحق قوم ما روى عن النبي صلعم من قوله في الرقة ربع العشر بالمجمل بحث العموم وقالوا انما يدل على
ربع العشر في هذه الجنس ويحتاج الى بيان في القدر الذي يوجد منه ذلك وقالوا لا قال في و
جعلوا خبر الاواقي مبينا لا مخصصا وكذا خبر العشر بالاوساق وحكى هذا القول فيه عن بعض
الناس وعلى هذا يلزم ان يكون قوله في نحو العشر مجملا ايضا الثاني انه ليس بمجمل وهو للعدة و
المحكي فيه وفي الذريعة والنهاية عن قوم للاولين ما تمسك به في الذريعة فقال وهو قوي عندنا القول
الاول لانا قد بينا ان لفظ الجنس لا يفيد في كل موضع الاستغراق والشمول واذا كان الامر
على ذلك فقوله في الرقة ربع العشر انما هو اشارة الى الجنس الذي يجب فيه الزكوة وليس فيه
بيان المقادير وغيره فيمكن ان يكون خبر الاواقي مبينا لا مخصصا وتقيك هذه الحجة في النهاية
فتح ونحن لما بينا ان اسم الجنس المحلي باللام لا يفيد الاستغراق لم يكن للعموم بل يدل على ايجاب
ربع العشر وللاخرين انه انما هو اشارة الى الجنس الذي يجب فيه الزكوة وليس فيه بيان لينبغي في الذريعة
فتح بعد الاشارة الى القول الاول وانما يرد قوم عليهم فقالوا ان قوله في الرقة ربع العشر يقتضي
العموم والاستغراق حتى لو خلينا وظاهره لامكننا الامتثال فكنا نوجب العشر في قليله وكثيره
فخبر الاواقي مخصص لا مبين انتهى والمسئلة لا تخلو عن اشكال ولكن القول الاول في غاية [illegible]
اذا ورد لفظ من الشارع يمكن حمله على ما يفيد معنيين وحمله على ما يفيد معنى واحدا كما اذا ورد اكرم
زيدا اذا صلى عمرو وقلنا بان لفظ اذا مشترك لفظا بين التوقيت المحض والشرطية كلفظ ان فانه على
الاول يفيد معنى واحدا وعلى الثاني يفيد معنى واحدا وعلى الثاني يفيد الاثنين من الاخر افادة
معنيين احدهما منطوق والاخر مفهوم وكما اذا ورد لفظ مشترك بين الجزئي او الجزء وبين الكل او
الكلي فانه على الاول يفيد معنى واحدا وعلى الثاني يفيد الاثنين من معنى واحد كما اذا ورد لفظ و
نفيه حمله على حقيقته ودار امره بين مجازين يلزم من احدهما افادة معنى اخر واحد ومن الاخر افادة
معنيين او انه يحمل يلزم من حمله على ما يفيد المعنيين والاثنين من الواحد فيكون مبينا او لا بل يكون
مجملا حيث لا يترجح احد الاحتمالين على الاخر باختصاص وضع اللفظ او القرينة به فلا يكون مجرد افادة
الزيادة على الواحد مقتضيا لترجيح احد الاحتمالين على الاخر المساويين من غير الجهة المذكورة اختلفوا
في ذلك على قولين الاول انه مبين ويلزم حمله على ما يفيد الاثنين من معنى واحد ويظهر من نهاية الاحكام

انه مذهب الاكثر فعلى الاول اذا ورد لفظ من الشارع يمكن حمله على ما يفيد معنيين وحمله على ما
يفيد معنيين فالذي عليه الاكثر انه ليس بمجمل بل هو ظاهر فيما يفيد معنيين وهذا هو المختار وقيل
الخوض في الحجاج لابد من تحقيق محل النزاع فنقول اللفظ الوارد اما ان يظهر كونه حقيقة فيما قيل
من المحملين مع اشتراكه فيهما وكونه حقيقة في احدهما مجازا في الاخر او لم يظهر احد الامرين فان كان
من القسم الاول والثاني فلا معنى للخلاف فيه اما الاول فلتحقق اجماله واما الثاني فلتحقق الظهور
في احد المحملين وانما النزاع في القسم الثالث ويجب اعتقاد نفي الاجمال فيه الثاني انه مجمل وهو للمختصر
وشرحه فقالا المختار ان اللفظ لمعنى تارة ولمعنيين اخرى مثل الدابة يراد به تارة الفرس والحمار
اخرى من غير ظهور مجمل انتهى وحكاه في النهاية عن الغزالي وللاولين ما ذكره في النهاية فقال لان الكلام
انما وضع للافادة خصوصا كلام الشارع فظاهر ان ما يفيد معنيين اكثر في الفائدة فيجب اعتقاد
ظهور اللفظ فيه كما لو دار بين ما يفيد وما لا يفيد فانه يتعين حمله على المفيد لان المعنى الثاني مما
يقصر اللفظ عن افادته اذا حمل على الوجه الاخر فحمله على الوجه المفيد بالاضافة اليهما اولى لا يقال
هذا الترجيح معارض بترجيح اخر وهو ان الغالب من الالفاظ الواردة هي الالفاظ المفيدة
لمعنى واحد بخلاف المفيدة لمعنيين وعند ذلك فاعتقاده ادراج ما نحن فيه تحت الاعم الاغلب
اولى لانا نقول يجب اعتقاد الترجيح فيما ذكرناه لان القول بالتساوي يستلزم تعطيل دلالة
اللفظ وامتناع العمل به مطلقا الى ان يقوم دليل خارجي وهو خلاف الاصل فلابد من الترجيح فاما ان
يكون الراجح ما يفيد معنى فقط لعدم القائل به والاخر وهو المراد وعارض بان فيه اثبات اللغة
بالترجيح وليس بجيد بل هو اثبات اولوية الحمل على احد المعنيين المشترك وفرق الغزالي بين المجمل
وما يفيد معنى واحدا فيرجح الاول للعمل بخلاف الثاني ويحمل كلامه على ما يفيد معنى واحدا اكثر
انتهى وقد اشار الى ما ذكره في الاحكام متمسكا به وللاخرين ما تمسك به في المختصر وشرحه فقالا لا
لنا ان كونه مع عدم ظهوره في احدهما هو معنى المجمل وقد فرضناه كذلك فيكون مجملا والجواب عن حجة
الاولين المتقدمة بانه اثبات بالترجيح ثم قال ولو سلم عورض بان الحقائق لمعنى واحد اكثر فكان
اظهر انتهى والمعتمد عندي هو القول الثاني واعلم انه يستفاد من الاحكام ان محل البحث ليس على الحق
الذي قررناه وكذا يستفاد هذا من العضدي فانه قال في مقام ذكر حجة الاولين قلنا لو ثانيا يحتمل
الثالث التواطؤ والاشتراك وحقيقة لاحدهما بوقوع واحد من اثنين او ترتب وقوع واحد بعينه و
تقديره وجوابه ما مر في مسئلة السارق والسارقة انتهى والاقرب الاجمال على هذا التقدير انتهى

مفتاح التكليف اذا تعلق بالمجمل كان يعقل انه ما بالعين فلا يخرج عن صورة ثلث الاولى ان لا يكون
قرينة التعيين اصلا فيكون المكلف مترددا بين المحتملات ولا يقطع بان احدها بخصوصه
مامور به في الجملة وهنا يجب الاتيان بجميع المحتملات لان الذمة قد اشتغلت يقينا ولا يقطع
ببراءتها الا بعد ذلك الثانية ان لا يكون هناك قرينة التعيين ولكن نعلم بارادة واحد
مشخص منها ونجوز ارادة الباقي من اللفظ ايضا وهنا يجب دفع احتمال الزائد باصالة عدم
ارادة الباقي في الاستعمال فيه الثالثة ان لا يكون هناك قرينة ولا نعلم بارادة واحد مشخص
منها من نفس اللفظ ولكن نعلم بتعلق الحكم اما من الاجماع او من جهة بطلان الامرين او ادخل
وارادة ما يندرج تحته وههنا يجب الاتيان بجميع المحتملات لان التكليف قد تعلق بما هو
المراد من هذا الخطاب في الواقع وهو غير معلوم فيجب الاتيان بجميع المحتملات تحصيلا للبراءة ولا فرق
في لزوم الاحتياط في هذا المقام والمقام الاول بين ان يكون الخطاب المتعلق بالمجمل امرا او نهيا
كما لا يخفى وقد يستشكل فيما ذكر في هذا من لزوم الاخذ بالاحتياط بانه مدفوع باصالة البراءة
وذلك لان غاية ما ثبت في هذه الصورة اشتغال الذمة بما علم تعلق حكم الخطاب به في الجملة
ولم يثبت اشتغالها بما عداه فالاصل البراءة منه وفيه نظر حتم وكيف كان فالاخذ بالاحتياط
في هذا المقام اسلم القول في المبين مقدمة اختلف عبارات القوم في تعريف المبين ففي
المعارج المبين قد يطلق على ما يحتاج الى بيان وقد ورد عليه بيانه وقد يطلق على الخطاب
المبتدأ المستغني عن بيان وفي النهاية اما المبين فقد يراد به ما هو محتاج الى بيان وقد ورد بيانه
عليه كالمجمل بعد بيان المراد منه والعام بعد التخصيص والمطلق بعد التقييد والفعل المقترن
بما يدل على وجهه المعين ذلك وقد يراد به الخطاب المبتدأ المستغني عن البيان بنفسه
وفي المبادي وشرحه المبين يطلق على اللفظ المستغني عن البيان وعلى ما ورد بيانه وفي التهذيب
المبين ما اتضح المراد منه نصا او ظهورا وفي لم وشرح المختصر المبين نقيض المجمل وفي الاحكام
فهو متضح الدلالة سواء كان بنفسه نحو والله بكل شيء عليم او بواسطة الغير ويسمى الغير مبينا وفي
الزبدة المبين نقيض المجمل وفي الاحكام اما المبين فقد يطلق ويراد به كلما كان من الخطاب المفيد
المستغني بنفسه عن بيان وقد يراد به ما كان محتاجا الى البيان وقد ورد عليه بيانه وذلك كاللفظ
المجمل اذا بين المراد منه والعام بعد التخصيص والمطلق بعد التقييد والفعل اذا اقترن به ما يدل
على الوجه الذي قصد منه المعين ذلك وفي المنهاج هو الواضح بنفسه او بغيره وفي شرح العبري

لما كان

لما كان المجمل هو الذي لم يتضح دلالته على المراد فالمبين المقابل له هو الواضح في دلالته على المراد
وفي الفقهاء بالخطاب الذي يكون كافيا في افادة المقصود اما بنفسه واما بغيره وهو الواضح
بغيره وفي غاية المسئول المبين اسم مفعول من بينت الشيء تبيينا اي وضحته توضيحا ويطلق
على امور الاول ما تضمنه جماعة لبيان المعنى اللغوي لفظ البيان ففي يه اعلم ان البيان في
اصل اللغة مشتق من البين يقال بين تبيينا وبيانا كقولهم كلم تكليما وكلاما واذن تاذينا واذانا
فالمبين يدل على الشيء وما شاكله فلهذا قيل البيان هو الدلالة وفي المنية اعلم ان البيان لغة
ماخوذ من البين وهو فرقة بين الشيئين يقال بين تبيينا وبيانا وفي غاية البادي البيان في اصل
اللغة مصدر بمعنى التبيين يقال تبينت بيانا وتبيينا وفي المصباح والبيان الامر بين ظهر وبين و
ابان ابانة وبين وتبين وكلها بمعنى الوضوح والانكشاف والاسم البيان وبان الشيء اذا انفصل
فهو بائن فابنته بالالف فصلته وفي يه الاثيرية البيان اظهار المقصود بابلغ لفظ وهو من الفهم
وذكاء القلب واصله الكشف والظهور ثم في حديث الا ان التبيين من الله والعجلة من الشيطان فتبينوا
يريد به هنا التثبت كذا قاله الاثير وفيه اول ما يبين على احدكم فخذه اي يعرب ويشهد عليه وفيه
هل ابنت كل واحد منهم مثل الذي ابنت هذا اي هل اعطيتهم مثله والابانة اي تفرد ما الاسم
يقال طلب فلان الباتة الى ابويه او الى احدهما ولا يكون من غيرهما وفي القاموس ابنه وبينه و
استبانه اوضحه وعرفه فبان وبين وتبين وابان واستبان كلها لازمة ومتعدية وفي الصحاح
البيان والفصاحة واللسن وفي الحديث ان من البيان او فلان ابين من فلان افصح منه واوضح كلاما
وابين اسم امرؤ ينسب اليه عدن ابين والبيان ما يبين به الشيء من الدلالة وغيرها وبان الشيء بيانا
اتضح فهو بين والجمع ابينا مثل هين واهينا وكذلك ابان الشيء فهو مبين وابنته اي اوضحته واستبان
الشيء ظهر واستبنته انا عرفته وتبين الشيء ظهر وتبينته انا تتعدى هذه الثلثة ولا تتعدى والتبيين
الايضاح والتبيين ايضا الوضوح وفي المثل قد بين الصبح لذي عينين اي تبين وفي الصراح استبانه
الشيء اي ظاهر وتبين وفي كنز العرفان فتبينوا اي تفحصوا وتبينوا الى ان يبين لكم الحال وفي
مسالك الافهام فتبينوا اي تعرفوا وتفحصوا وتطلبوا بيان الامر وانكشاف الحق ولا تعتمدوا قول
الفاسق لان من لا يتحاشى جنس الفسوق لا يتحاشى الكذب الذي هو نوع منه وفي مجمع البحرين
واذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا اي اذا سافرتم وذهبتم للغزو اطلبوا بيان وبيانه ولا تعجلوا
الثاني ما اختلف عبارات القوم في تعريف البيان ففي الذريعة والغنية البيان هو الدلالة على

اختلاف احوال الاحكام وزاد في الاول فقال ولاجل ذلك ذهب ابو علي وابو هاشم وفي العدة البيان
عبارة عن الادلة التي يبين بها الاحكام وعليه يدل كلام ابي علي وابي هاشم واليه ذهب اكثر
المتكلمين والفقهاء وعبر بانه هنا بانه دلالة وبانه بيان لان كل ذلك من الالفاظ يراد به معنى واحد
وفي الناس من جعل البيان هو الادلة من جهة القول والكلام دون ما عدا ذلك من الادلة
وفي المعارج البيان في العرف هو كلام او فعل دال على المراد وفي المنية اما في الاصطلاح فقال الغزالي
هو الذي دل على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد اعلم ان يطلق البيان على تعيين
امرين من امرين او امور يحتمل الارادة من قول او فعل من حيث هو كذلك وفي غاية البادي فقال
الفقهاء الامر يحصل به البيان من قول او فعل وفي النهاية البيان لما كان متعلقا بالتعريف والاعلام بما
ليس بمعلوم وكان ذلك مما يتوقف على الدليل بتوسط الادلة الذي هو علم او ظن حاصل من الدليل
لاجرم امكن تعبير البيان بهذه المتعلقات التي هي التعريف والدليل والعلم الحاصل منه وقد
اختلف الناس في ذلك فقال ابو بكر الصيرفي وجماعة ان البيان هو التعريف وفسره بانه اخراج الشيء
من حيز الاشكال الى حيز الوضوح والتجلي وقال ابو عبد الله الحسن بن علي البصري ان البيان هو العلم الحاصل
من الدليل الذي يتبين الشيء وقال السيد المرتضى والشيخان ابو علي وابو هاشم هو الدلالة وقال ابو الحسين البصري
البيان منه عام وهو الدلالة التي تبين لنا فلان كذا انا ما حسنا فيوصف دلالته وكشفه بانه بيان
ويحكي ولكن هذان على الطريق وبنبيه له فلا الطريق لك يحققه ومنه خاص وهو المتعارف عند
الفقهاء وهو كلام او فعل دال على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد وبدخل فيه بيان
العموم وقال الغزالي واكثر المعتزلة ان البيان هو الدليل الا ان من ذكره ليلا لغيره او دخل غاية الايضاح
تيح ان يقال انه بيان حسن ويقال بيانه واضح الى الدليل وقيل البيان هو الذي دل على المراد
بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد وقال الشافعي البيان اسم جامع لمعنى مجتمعة الاصول منتشرة
الفروع واقل ما فيه انه بيان لمن نزل القرآن بلسانه وقال قوم البيان هو البيان والنطق الاستة
وفي المختصر وشرحه وقال القاضي والاكثر البيان الدليل وفي الاحكام ذهب القاضي ابو بكر
الغزالي واكثر اصحابنا كالجبائي وابي هاشم وابي الحسين البصري وغيرهم الى ان البيان هو الدليل
وهو المختار واشار اليه كما في الذريعة والعدة والمختصر وشرحه الى مذهب ابي عبد الله البصري الذي
اشار اليه في بر وكذلك اشار كما في المختصر وشرحه الى مذهب الصيرفي الذي اشار اليه في بر الثالث
للاشكال ولا اشبهة ان لفظ البيان وما يشتق منه اذا ورد في الكتاب والسنة كان اللازم حمله على

الدليل

المعنى اللغوي الاصلي الموافق للعرف العام وعلى هذا الوامر بالتبيين في حبر وبحوه كما في قوله
تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا احتمل الواجب تحصيل العلم بصدق الخبر وثبوت الشيء فلا
يجوز الاعتماد على الظن فيكون مخصوصا بالعلم او الا يكون الواجب تحصيل القدر المشترك
بين العلم والظن وهو الرجحان المطلق فيصح التمسك بالاية الشريفة على حجية الموثق والحسن و
الخبر بالشهرة ونحوها مما يفيد الظن لا باعتبار عدالة الراوي لتحقق امتثال الامر وهو الامر
بالتبيين منها على التقدير المذكور كما لا يخفى وهو يقتضي الاجزاء فيلزم حجيتها فيكون من المخصوص
المخصوص بخبر العدل فيه اشكال ولكن الاقرب عندي هو الاحتمال الاول لوجوه منها ان ا
من العبارات المتضمنة لتفسير البيان باعتبار اللغة المتقدم اليها الاشارة هو العلم كما لا
يخفى بل هو المتبادر من العبارات المتضمنة لتفسيره باعتبار الاصطلاح كما لا يخفى ايضا و
منها ان المتبادر من لفظ البيان وما يشتق منه في العرف هو العلم فيكون حقيقة فيه لان
الاصل في المتبادر ان لا يكون الحقيقة فيكون اللغة كذلك لاصالة عدم النقل وللقطع بعدم النقل
في العرف العام ومنها صحة السلب عن الظن قطعا وهو دليل المجاز ثم فتلحق صدقه حقيقة
على الظن الذي ثبت حجيته ولكن هذا لا يوجب تخصيص المزبور كما لا يخفى ومنها ح ذكروا ان البيان
باشياء ومنها القول وقد صرح بوقوع البيان به الذريعة والعدة والغنية والمعارج وغيرها
والمنية ولم يذكر وفي غاية المامول والمعراج وغيرها والاحكام ونبه البيان بالقول اجماعي وفي غاية
المامول لا خلاف فيه وفي المعارج وغيرها هو كذا وفي العدة فقد بين النبي الشريعة اكثرها
بذلك وفي الذريعة بين لنا بالكلام جميع الاحكام اشياء وما ذكروه هو المعتمد الذي لا ريب
فيه وذكروا امثلة احدها ما اشار اليه في لم وغاية المامول والمعراج فقالوا كقوله صفراء
فاقع لونها الاية فانه بيان لقوله سبحانه ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة وزاد في الثاني فقال وما
يقال ان في هذا مناقشة اذ هو من تقييد المطلق لا من بيان المجمل لان الكلام في البيان مطلقا
اي بما يعم بيان المجمل وغيره فتقييد المطلق ايضا بيان ثم يحتمل كونها من باب النسخ فيكون ابتداء
تكليف نظرا الى تفهيم وسؤالهم وثانيهما ما اشار اليه في الكتب الثلاثة المذكورة فقالوا وكقوله
تعالى فيما سقت السماء العشر فانه بيان لقوله واتوا الزكاة المامور بها وثالثها ما اشار اليه في المنية فقال
كما لو كان المراد من العرف في العدة الا طهار والمراد من المشركين في قوله تعالى اقتلوا المشركين اهل
الحرب ومنها الكتابة وقد صرح بوقوع البيان بها في الذريعة والعدة والمعارج والنهاية والمنية ولا

اشكال فيه وقد ذكر له وجوه منها لان احدها ما ذكره في العدة من تخطيط النبي صلى الله عليه وسلم الشهر باصابعه
في الشهر هكذا وهكذا وهكذا باصابعه العشرة كلها واراد بها ان الشهر يكون ثلثين يوما ثم قال
والشهر هكذا وهكذا وقبض ابهامه في الثالث فبين انه قد يكون تسعة وعشرين يوما وقد ذكر هذا المثال
في المعارج ايضا وثانيها ما ذكره في النهاية من انه قد بين لها النبي صلى الله عليه وسلم في الحرير حيث وضعه في يده
وقال هذا حرام على ذكور امتي وصرح في الذريعة والعدة والمعارج وغيرها بان هذا القسم لا يصح في
حق الله تعالى قال في العدة والمعارج لافتقاره الى الاعضاء واستحالتها في حقه تعالى لكن قال في العدة
بعد ذلك يصح ذلك من حيث اوجب علينا الاقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم وقد بين بالاشارة فجاز ان
يضاف الى الله انتهى وفيه نظر واعلم انه لم يذكر في الغنية والمعالم وغيرها والمعارج الاشارة و
الكتابة من اقسام البيان ولعله لزعمهم انها من اقسام البيان الفعلي كما صرح به في غيره فقال
اما الفعل فاما ان يكون الدال على البيان شيئا يحصل بالمواضعة او شيئا يتبعها او شيئا تابعا
للمواضعة فالاول كالكتابة وعقد الاصابع والثاني مثل الاشارة لافتقار المواضعة اليها
دون العكس والا افتقرت المواضعة الى اشارة اخرى وتسلسل انتهى واشار الى ما ذكره في
النبذة ايضا ومنها الفعل وقد اختلفوا في صلاحيته للبيان امكان تحققه له على قولين الاول
انه صالح لذلك وهو للذريعة والعدة والغنية والمعارج ويب ويه والمنية ولم والاحكام والمختصر
وشرحه وفي يه ونه والاحكام ذهب اليه الاكثر وفي العدة ذهب اليه الفقهاء باسرهم
والمتكلمون وفي المختصر وشرحه اليه الجمهور الثاني انه لا يصلح لذلك وهو المحكي في لم والمنية وغيرهما
عن بعض الناس وزاد في الاول فقال وهو ضعيف لا يعتد به وفي المعارج ذهب اليه شرذمة وفي
العدة ذهب اليه بعض المتاخرين وفي يه ذهب اليه شاذ وفي الاحكام ذهب اليه طائفة شاذة
وفي شرح العضدي ذهب اليه شرذمة للقول الاول وجوه منها ان السيد في الذريعة وفي
ادعى الاجماع على انه يصح ان يكون بيانا فانه قال لا خلاف بين الفقهاء في ان الفعل يقع به البيان
في الفعل ومن قال اخيرا والخلاف في ذلك مخالف للاجماع ثم قال اما ثبوت البيان بالفعل كثبوته بالقول
فهو اجماع الاعصار انتهى ويعضده الشهرة المحققة والمحكية في كلام جماعة لتقدم اليهم الاشارة ثم
ومنها انه لو لم يصلح للبيان لما وقع البيان به والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما
بطلان التالي فلوجوه احدها ما ذكره في الذريعة والعدة والنهاية ويب والمنية ولم والاحكام
والمختصر وشرحه والمعارج كما عن ابي الحسين من ان النبي صلى الله عليه وسلم بين الصلوة المامور بها بقوله صلوا كما

الصلوة لصلوته واستدل على وجهين احدهما ما ذكره في الذريعة والعدة ويه والاحكام
من النبوي المرسل المشهور صلوا كما رايتموني اصلي قال في العدة لولا ان البيان وقع بفعله و
الا لم يجز منه صلى الله عليه وسلم ان يحيلهم عليه وثانيهما الاجماع الذي اشار اليه في الذريعة والعدة فقال في الاول
رجعوا في الصلوة الى فعله صلى الله عليه وسلم وفي الثاني ويدل على ذلك ايضا رجوع المسلمين باجمعهم في
عهد الصحابة ومن بعدهم في بيان صفة الصلوة والحج الى افعال النبي صلى الله عليه وسلم وبينوا بذلك قوله تعالى
اقيموا الصلوة ولله على الناس حج البيت فلولا انهم علموا ان ذلك يقع به البيان والا لم يجز الرجوع
اليه وفي الثالث يقع الفعل بيانا لان الاجماع على الرجوع الى افعاله في المناسك وغيرها و
جعلهم ذلك بيانا لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت الاية وثالثها ما ذكره في العدة والمنية
والمعارج من انه صلى الله عليه وسلم بين الوضوء المامور به بقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة الاية بفعله واستدل
على ذلك بوجهين احدهما ما ذكره في المنية من النبوي المرسل هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا
به وثانيهما الاجماع المشار اليه في العدة فانه قال ويدل على ذلك انه يقع به البيان والا لم يجز الرجوع
اليه مرة في مقام اخر ولاجل ذلك رجعت الصحابة في بيان صفة الوضوء الى كيفية فعل النبي صلى الله عليه وسلم انتهى
ويؤيده ما ذكره ما حكاه في يه عن ابي الحسين من انه قال من بين الصحابة الوضوء بفعله صلى الله عليه وسلم ومنها ان
البيان يقع بالقول فيلزم ان يقع بالفعل بطريق اولى اما المقدمة الاولى فاجماعية واما الثانية
فلان الفعل اصرح دلالة واقوى في البيان كما صرح به في جملة من الكتب ففي الذريعة قد علم ان
التعليم ربما يكون بالفعل اقوى منه بالقول والوصف الا ترى ان الواصف ربما لم يفهم عنه فيرجع
فيفزع الى التفهيم بالفعل وما فزع الى الفعل في البيان اشبه بالقول الا انه اقوى وفي العدة لو قيل
ان التبيين يقع بالفعل اكد مما يقع بالقول لكان سائغا وفي المعارج الفعل اكشف من القول في
البيان لان الفعل ينبئ عن صفة المبين عيانا والقول اخبار عن تلك الصفة وليس الخبر كالعيان
وفي يه والاحكام في مقام الاحتجاج على ما صار اليه هنا ولانعقاد الاجماع على كون القول بيانا
والفعل لكونه مشاهدا اولى وزاد في الثاني فانه ليس الخبر كالعيان ولهذا كانت مشاهدة زيد
في الدار ادل على معرفة كونه فيها من الاخبار عنه بذلك واذا كان القول بيانا مع قصوره في
الدلالة عن الفعل المشاهد فيكون بيانا اولى وفي المنية قد يكون الفعل ادل من القول وفي المختصر
وشرحه والمعارج لنا ان مشاهدة الفعل ادل في بيانه من الاخبار عنه ولذلك قيل في المثل ليس
الخبر كالمعاينة فلا يقصر في الفعل عنها لزيادة الدلالة وقريب منه ما في نهاية المامول و

ومنها ما تمسك به في العدة فقال من دفع وقوع البيان بالفعل كان مبعدا ولا فرق بين قوله وفعله
ومن دفع ثبوت الاحكام به فقد دفع ذلك خروج من الاجماع ومنها ما تمسك به في العدة ايضا
فقال والذي يدل على صحة المذهب الاول اشياء منها انه اذا كان الفعل مما يقع به التبيين كما يقع
بالقول فينبغي ان يجوز وقوعه الا ترى انه لا فرق بين ان يقول صلوا صلوة اوجبها الله عليكم ثم يبين
صفتها وكيفيتها بالقول وبين ان يقوم فيصلي فانه يقع في الحالين التبيين على حد واحد والقول
الثاني وجوه ايضا منها ما حكاه في النهاية والمنية والمختصر وشروحها عن اربابه من ان الفعل يطول
فلو بين به لزم تاخير البيان مع امكان تعجيله وانه غير جائز واجاب عنه في شرح المختصر بوجهين
الاول المنع من ان الفعل اطول من القول اذ قد يطول البيان بالقول اكثر ما يطول بالفعل فان
ما في ركعتين من الهيئات لو بين بالقول ربما يستدعي زمانا اكثر مما يصلي فيه الركعتان بكثير وقد
اشار الى الجواب المذكور في العدة والتهذيب والمنية وغاية المامول والاحكام والمختصر ايضا الثاني
المنع من لزوم تاخير البيان اذ تاخير البيان ان لا يشرع فيه عقيب الامكان ولا اشتغل به وهذا قد
شرع فيه واشتغل انما الفعل هو الذي يستدعي زمانا ومثله لا يعد تاخيرا لكن في تعلل ما ? اهل
البصرة فسار في الحال وبقي في مسيره عشرة ايام حتى دخلها فانه لا يعد بذلك مؤخرا بل مبادرا وممتثلا
بالفور وقد اشار الى هذا الجواب في غاية المامول والمختصر ايضا الثالث انك ما تعني بقولك لا
يجوز التاخير مع امكان التعجيل اذ لم يكن فيه غرض في التاخير واذا كان بيانه اقوى وان ناقض
البيان فيقع الكلام لكونه اقوى النيابين وهو الفعل لكونه ادل كما مر وقد اشار الى هذا الجواب
في غيره وغاية المامول والمختصر والاحكام ايضا الرابع تاخير البيان لا يمتنع مطلقا انما يمتنع عن وقت الحاجة
وهذا لم يثبت ما فيه فيجوز وقد اشار الى هذا الجواب في التهذيب وغاية المامول والمختصر ايضا الثاني ان
الفعل لا يمكن معرفة وقوعه بيانا فلا يحصل البيان به وفيه نظر للمنع من عدم التمكن من ذلك بل يمكن
منه لوجوه ياتي اليها الاشارة انشاء الله الثالث ان الفعل لو صلح لان يكون بيانا لوقع والتالي باطل فالمقدم
مثله اما الملازمة فلان العادة تقتضي بان كلما هو جائز الوقوع لابد ان يقع ولو في ضمن فرد ما
والتالي باطل لانه لم يقم دليل على الوقوع لا يقال قد شهد جماعة بالوقوع مستندين الى الامثلة المتقدم اليها
الاشارة وحكى بعض عليه الاجماع لانا نقول لعل ما ذكره الجماعة اجتهاد منهم والاجتهاد لا يكون حجة
على غيره وسلمنا انه شهادة او خبر ولكن غايتهما الظن ونمنع حجية هذا الظن لانه ظن في الموضوعات والاصل
فيه عدم الحجية مع ان العادة تقضي بالتواتر على تقدير الصدق وفيه نظر للمنع من قضاء العادة بذلك

وان الاصل

وان الاصل عدم قبول الشهادة والخبر لعموم دليل حجيتهما واصالة عدم حجية الظن في الموضوعات بحيث
يشمل محل البحث ممنوعة سلمنا هذا ولكن ندعي حصول القطع بالوقوع بملاحظة كلام الجماعة ودعوى
جماعة منهم الاجماع عليه وملاحظة جملة من الاخبار ولم يذكر ومع هذا كله فنمنع الملازمة ومنها
ترك الفعل وقد صرح بوقوع البيان به كالفعل في العدة والتهذيب والمنية وغاية المامول
ولا اشكال في ذلك ثم ان العلامة في النهاية جعل ذلك اقساما فقال بيان الاحكام الشرعية قد يكون
بالترك فانه يدل على نفي وجوب الفعل وهو اقسام الاول ان يقوم من الركعة الثانية الى
الثالثة ويمضي في صلوته فيعلم التشهد ليس بواجب الثاني ان يسكت عن حكم فيعلم انه ليس
بواجب لاستحالة السكوت عن الحكم الشرعي الثالث ان يكون ظاهر الخطاب يقتضي وجوبه والا استمر
على التكرار فاذا تركه دل على انه مخصوص من الخطاب الرابع ان يترك بعد فعله اياه فيعلم انه
قد نسخ عنه ثم ينظر فان كان حكم الامة حكمه فقد نسخ عنهم ايضا والا كان حكمهم بخلافه
انتهى وهو جيد وقد اشار ايضا الى جميع الاقسام المذكورة في التهذيب والمنية والعدة وينبغي
التنبيه على امور الاول قد يعلم كون الفعل بيانا بالقول بالضرورة من قصده وقد صرح بهذا
في الذريعة والمعارج والتهذيب والمنية ولم يعثر على الثاني قد يعلم كون الفعل بيانا بالقول والتصريح
كان يقول هذا الفعل بيان لذلك المجمل وكرر به وقد صرح بهذا في الكتب المذكورة ايضا وجعل
في المنية ولم من هذا القسم قوله صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم الثالث قد
يعلم كون الفاعل بيانا بالدليل العقلي كما ذكر مجملا وقت الحاجة الى العمل به ثم فعل فعلا يصلح
بيانا له ولم يفعل غيره فانه يعلم ان ذلك الفعل هو البيان لئلا يلزم تاخيره عن وقت الحاجة
الى العمل به ثم فعل فعلا يصلح بيانا له ولم يفعل غيره وقد صرح بما ذكر في العدة والمعارج والتهذيب
والمنية ولم يعثر الرابع قال في الذريعة ليس يمتنع من يرجع المتعلق الى ما يقوله قوم من انه
على اذا قال صلوا وهذا اللفظ مجمل ثم فعل عقيبه ما يمكن ان يكون بيانا له كانه صلى ركعتين لان هذا
الوجه غير صحيح لانه قد يجوز ان يكون صلوة الركعتين بيانا لها وكما يجوز فيهما ان يكونا بيانا يجوز
غير ذلك فالتعلق غير معلوم انتهى وهو جيد الخامس هل يشترط العلم بكون الفعل بيانا او يكفي
الظن به فيه اشكال ولكن الاحتمال الاخير في مقام استنباط الاحكام الشرعية في غاية القوة
مفتاح اذا ورد مجمل وورد عقيبه قول وفعل وكان كل منهما صالحا لان يكون بيانا فاما ان
يتفقا ولا يكون بينهما تناف ولا تعارض او يختلفا ويكون بينهما تعارض وتناف فان كان
الاول كالطواف بعد نزول اية الحج طوافا واحدا وامر بطواف واحد وكما اذا صلى ركعتين بهيئة

مخصوصة بعد الامر بصلوة جمعة وامر بتلك الركعتين مع تلك الهيئة فلا يخرج عن صور احدها
ان يتساوى الفعل والقول في الدلالة ويعلم المتقدم منهما والمتاخر وهنا اختلف عباراتهم
فيما هو المبين منهما والمحصل منها اقوال ثلثة الاول ان المبين كل منهما وهو المستفاد من الذريعة
والغنية فانهما قالا اعلم ان القول والفعل اذا ترادفا واجتمعا وكان كل منهما يصح التبيين
به كصحته بالاخر فكل واحد منهما يصح وصفه بانه بيان الثاني ان المبين هو القول تقدم او تاخر
وهو المستفاد من العدة فانه قال متى حصل قول وفعل يمكن ان يكون كل واحد منهما بيان المجمل وجب
العمل بالقول لانه انما ينتهي الى الفعل ويجعله بيانا للمجمل عند الضرورة فاما مع وجود البيان بما تعقل
فلا حاجة بنا الى ذلك الثالث ان المبين هو المتقدم فعلا كان او قولا ويكون الثاني تاكيدا
وهو المستفاد من يب وية والمنية والاحكام والمعراج والمختصر وشرحه فانهم قالوا اذا ورد بعده
بالمجمل قول وفعل فان اتفقا وعرف المتقدم فهو البيان والثاني تاكيد وزاد في المنية فقال لا
لان الكشف قد حصل بالاول فلم يبق للثاني فائدة الا التاكيد انتهى وفي المعارج اذا ورد
عقيب المجمل قول وفعل يصلح ان يكون كل واحد منهما بيانا فان تساويا وعلم تقدم احدهما كان هو
البيان انتهى والاقرب عندي هو القول الثالث الثانية ان يتساوى الفعل والقول في الدلالة
ولا يعلم المتقدم منهما ولا المتاخر فان علم بالتقدم والتاخر في الجملة كان اللازم على المجتهد في الصورة
السابقة الحكم بكون المتقدم هو المبين وان لم يعلم بتفصيله والمتاخر تاكيدا وهو المستفاد من
والمختصر وفي ية والمنية والاحكام البيان احدهما من غير تعيين وزاد في الاول والثالث فحكم بانا كيد
الاخر لعلم به بعد وحق ما ذكرناه ويظهر من الذريعة والغنية ان المبين هنا هما معا ومن العدة والمعارج
ان المبين هو القول دون الفعل واحتج عليه في الثاني بان القول يدل بنفسه دون الفعل وفيه نظر
وان علم بعدم التقدم والتاخر والورود دفعة فالمستفاد من العدة والمعارج ان القول هو المبين
وهو من الذريعة والغنية ان المبين هما معا وهو الاقرب الثالثة ان يختلفا في الدلالة بالقوة و
الضعف ويعلم المتقدم والمتاخر منهما فان كان المتقدم الاقوى والمتاخر الاضعف فيظهر من
الذريعة والغنية ان المبين كل منهما وان الموصوف بالبيان كليهما ويظهر من العدة ان المبين هو
القول لا غير ويظهر من المعارج ويه ويب والاحكام والمختصر والمعراج ان المبين هو المتقدم فعلا كان
او قولا وهو المعتمد ويظهر من يب والمختصر الثاني وهو حسن على تقدير جواز تاكيد الاقوى بالاضعف
واما على تقدير العدم فلا يكون تاكيدا كما صرح به في ية والاحكام فانهما قالا فان توافقا فان علم تقدم

احدهما

احدهما فهو البيان والثاني تاكيد الا اذا كان دون الاول في الدلالة لاستحالة تاكيد الشيء
بما هو دونه في الدلالة واعترض عليهما في المنية وشرح المختصر ففي الاول وفيه نظر لمنع من تاكيد
الاقوى بالاضعف فان من المعلوم ان الظن الحاصل بشهادة الشاهدين يتاكد بانضمام ثالث
اليهما ويترجح بسببه على شاهدين غيرهما عند التعارض سلمنا لكن التاكيد ليس بالاضعف وحده
بل المجموع منهما فانه اشد كشفا وايضاحا من احدهما وان كان اقوى من الاخر وفي الثاني الجواب
ان ذلك انما يلزم في المفردات نحو جاء في القوم كلهم واما المؤكد المستقل فلا يلزم منه ذلك كالجمل
الذي يذكر بعضها بعد بعض للتاكيد فان الثانية وان كانت اضعف من الاولى لو استقلت فانها
بانضمامها اليها يفيد تاكيدا وتقرير مضمونها في النفس زيادة تقرير انتهى وان كانت اضعف من الاولى
لو استقلت فانها بانضمامها اليها يفيد تاكيدا وتقرير مضمونها في النفس زيادة تقرير انتهى وان كان
المتقدم الاضعف والمتاخر الاقوى فيظهر من العدة ان القول هو المبين ويظهر من الذريعة و
الغنية ان المبين كل منهما والموصوف بالبيان كليهما ويظهر من النهاية ويب والمعارج والاحكام
والمختصر والمعراج ان المتقدم هو المبين والاخر تاكيد له وهو الاقرب وان شك في التقدم الا
والاضعف مع العلم بالتقدم والتاخر في الجملة يظهر من الذريعة والغنية ان كلا منهما مبين و
يظهر من العدة ان المبين هو القول ويظهر من المعارج ويب والمعراج ان المبين هو المتقدم
وان لم يعلم بخصوصه وهو الاقرب وهل يكون الاخر تاكيدا او لا التحقيق ان يقال ان كان تاكيد
الاقوى بالاضعف جائزا كان الاخر تاكيدا وان لم يعلم بخصوصه والا فلا ويمكن الحكم بذلك ربما
يستفاد لزوم الحكم بتقدم الاضعف هنا من النهاية والاحكام وانهما قالا ان لم يعلم التقدم
على الجملة ان احدهما بيان والاخر مؤكد وان لم نعلم ان تساويا في الدلالة وان كان احدهما
ارجح على حسب اختلاف الوقائع والاحوال فلا شبهة ان المرجوح هو المتقدم ليقع التاكيد با
لراجح والا لكان الثاني غير مفيد اما البيان فلوقوعه بالاول واما التاكيد فلامتناعه
بالادون وزاد في الثاني فحكم ان الاتيان به غير مفيد ومنصب منزه عن الاتيان بالا فيه
ولا كذلك فيما اذا جعلنا المرجوح متقدما فان الاتيان بالراجح بعده يكون مفيدا للتاكيد ولا
يكون معطلا انتهى الرابعة ان يختلفا في الدلالة بالقوة والضعف ولم يعلم بالتقدم والتاخر اصلا
ويظهر من الذريعة والغنية ان كلا منهما هنا مبين وموصوف بالبيان مطلقا سواء احتمل التقدم
والتاخر او قطع بعدمهما وبعدمهما يظهر من العدة ان القول هو المبين مطلقا ايضا وعندي ان

نقل المرتضى لا تخ عن قوة لان احتمال التقدم والتأخر مدفوع بالاصل فيحكم بورودهما دفعة و
لا معنى لحمل احدهما مؤكدا واصلا والاخر مؤكدا او فرعا فتم وان كان الثاني وذلك على
ما ذكره في التهذيب والمنية والاحكام والمختصر وشرحه كالو قال الطاف بعد اية الحج طوافين وامر
بواحد فلا تخ عن صور ايضا الاولى ان يتقدم القول ويتعقبه الفعل وهنا قد صرح في التهذيب والاحكام
والمختصر وشرحه بان القول بيان وان فعله م محمول على الندب وظاهر الاول من اطلاق العدة
واحتج على ذلك في المختصر وشرحه بان فيه جمعا بين الدليلين وهو اولى من ابطال احدهما وفي الاحكام
ان كان القول متقدما فالطواف الثاني غير واجب وفعل النبي ص له يجب ان يحمل على كونه مندوبا
والا لو كان فعله لدليل الوجوب كان ناسخا لما دل عليه القول ولا يخفى ان الجمع اولى من
التعطيل وفعله للطواف الاول يكون تأكيدا وفي النهاية لان الخطاب المجمل انما تعقبه ما يجوز ان يكون
بيانا له كان انتهى لا يق لم لا يجوز ان يكون القول بيانا بالنسبة الى الامة والفعل بيان بالنسبة
الى النبي ص هذا ايضا جمع الدليلين كما لا يخفى لانا نقول هذا باطل اما اولا فلاختصاصه بالنبي
ولا يجري في الائمة وليس موضوع هذه المسألة كسائل المجمل والمبين مخصوصا بالنبي ص بل يعمهم
والائمة ع فتم واما ثانيا فلان اصالة اشتراكه ص مع الامة في الاحكام يمنع من ذلك وان كان
التخصيص في الاصل المذكور مرجوح بالنسبة الى الحمل على الاستحباب فتم واما ثالثا فلان الحاصل
المفروض تحقق التنافي بين القول والفعل ولا يتم الا بعد كون الفعل بيانا بالنسبة الى الجميع
وفيه نظر ولا يق لم لا يجوز تقييد القول بما لم الضرورة وحمل الفعل على الوجوب التساقي بين
لانا نقول هذا التاويل في غاية البعد فلا يصار اليه والذي يقتضيه التحقيق في هذا المقام هو
ان يق ان اللازم بعد تحقق التنافي بين القول والفعل الاخذ بما هو الاقوى ولا يمكن دعوى
ان الاقوى القول او الفعل دائما لاختلاف الموارد ولكن يمكن المصير الى ما ذكره الجماعة من كون
القول في محل البحث اقوى هو الغالب ثم الثانية ان يتقدم الفعل ويتعقبه القول وقد
اختلفوا هنا على قولين الاول هو المحكي ان الفعل هو المبين فيكون الطواف الثاني في المثال
المتقدم واجبا وهو المحكي عن ابي الحسين الثاني ان القول هو المبين وهو للعدة والمختصر وشرحه
للقول الاول ان الخطاب المجمل انما تعقبه ما يجوز ان يكون بيانا وللقول الثاني وجهان احدهما
ما ذكره في الاحكام فق وان كان الفعل متقدما فهو وان دل على الطواف الثاني الا ان القول
بعده يدل على عدم وجوبه وهو القول باهمال دلالة القول ممتنع فلم يبق الا ان يكون ناسخا لوجوب

الطواف

الطواف الثاني في حق امته ولا شبهة انما هو الاحتمال الثاني دون الاول لما فيه من الجمع
بين البيانين من غير نسخ ولا تعطيل انتهى وقد اشار الى ما ذكره في المختصر وشرحه متمسكين به
وثانيهما ما ذكره في التهذيب فق وقيل يكون الفعل بيانا مطلقا من غير تفصيل الى تقدمه وتأخره لانه
بيان نفس والفعل لا يدل حتى يعرف ذلك اما بالضرورة او بالاستدلال بدليل عقلي او
نقلي فاذا لم يفعل ذلك لم يجب كون الفعل بيانا ثم اعترض عليه فق والحق بجيد لان الغرض
كون كل منهما صالحا للبيان فاذا فرضنا تقدم الفعل فهو بيان لو توقع بعدها اجمال وقت
التعبية فيكون بيانا لمراد ان لا نعلم بتقدم احد الامرين وتأخر الاخر فقد اختلفوا
هنا على قولين ايضا الاول ان المتقدم منهما هو البيان وان لم يعلم بخصوصه وهو المحكي في
الكتب عن ابي الحسين الثاني ان المبين هو القول وهو للعدة والاحكام وشرحه والمختصر وشرحه
ويمكن استفادته من النهاية وهم ما ذكره في الاحكام فق اما ان جهل المتقدم منهما فالذي
انما هو تقديم تقدم القول وجعله بيانا لوجهين الاول انه مستقل بنفسه في الدلالة بخلاف
الفعل فانه لا يتم كونه بيانا من غير دون اقترانه العلم الضروري بقصد النبي ص البيان وقوله
منه يدل على ذلك وذلك مما لا ضرورة فيه يدعو اليه الثاني انا اذا قدرنا تقدم القول
امكن حمل بعده على تقية الطواف الثاني كما تقدم تقريره ولو قدرنا تقدم الفعل يلزم منه
اهمال دلالة القول او كونه ناسخا لحكم الفعل او ان يكون الفعل بيانا لوجوب الطواف في
حق النبي ص ولا امة في وجوب طواف الثاني مرجوح بالنظر الى ما ذكرناه من ان التشريك
هو الغالب دون الافتراق انتهى مفتاح لا اشكال في ان المبين بفتح اليا والمبين بكسرها
يجب ان يكون سندهما معتبرا وحجة فلو لم سندهما او سند احدهما كما اذا ورد او احدهما
ضعيف لم يتصفا بالمبينية والمبينية كما لا يخفى وهل يشترط في المبين بكسر اليا ان يكون سنده
مثل سند المبين الذي حجة او اقوى فلو كان المبين بفتح اليا ظني السند صح بيانه بقطعي السند
وظني السند الذي هو مثله واما اذا كان المبين بفتح اليا قطعي السند كما اذا كان من الكتاب
او السنة المتواترة لم يجز ان يكون مبينه ظني السند وكذلك اذا كان سند المبين بفتح اليا
صحيحا لم يجز ان يكون مبينه حسنا او موثقا او لا يشترط ذلك بل يكفي كون المبين حجة مط
فيه البيان اذا كان المبين بفتح اليا والمبين قطعيين سندا او ظنيين سندا او احدهما
قطعي بسند والاخر ظني السند سواء كان المبين رافعا للاجمال او دافعا للظاهر كما اذا كان

او معيدا اختلفوا في ذلك على قولين الاول انه يشترط ذلك وهو المحكى عن ابي الحسن
الكرخي في جملة من الكتب كنهاية والمنية ذهب الكرخي الى وجوب كون البيان معلوما
اذا كان المبين معلوما ولهذا خبر الاوساق وهو قوله عم ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة
وعلى عموم قوله تعالى فيما سقت السماء العشر في المعارج لا يجب ان يكون البيان كالمبين في القوة خلافا
للكرخي فانه لا يقبل خبر الاوساق فيما سقت العشر انتهى وفي النهاية التخصيص انه مذهب قوم ولعل عمدتهم
ما تمسك به المانعون من جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وقد تقدم اليه الاشارة وهو ضعيف كما عرفت
الثاني انه لا يشترط ذلك بل يكفي في المبين الحجية مطلقا وهو للمعارج والعدة وتهذيب والمنية وغيره
في ق والنسبة الى المحققين فالاصل الاشارة اليه كما حكيا عن الكرخي والمحققين عبد طلوه فروده
يجوز ان يكون كل من البيان والمبين معلومين ومظنونين وان يكون المبين معلوما والبيان مظنونا
وبالعكس كجواز تخصيص القرآن بخبر الواحد انتهى وهذا القول هو المعتمد عندي اما جواز رفع
ظواهر الكتاب وبيان الحديث خلاف ظاهرها بالبيان الظني فلما بيناه في بحث جواز تخصيص الكتاب
بخبر الواحد وجواز ما ذكر ولا تجوز زيادة ذلك لاستلزم جواز هذا بطريق اولى وكان في بيانها دلت
على الاول وجعل الثاني هذا وتبين الحكم بعد ان ليس على هذا بل على العمل فاذا ذلك لانه لا يمنع تعلق
المطلوب به وهو متضمن لحكم شرعي بل ما جاز استفادته بخبر المظنون في غيره جاز بعد ذلك ايضا
لامكان تعلق المصلحة بذلك انتهى وينبغي التنبيه على امور الاول قال في العدة قد اجاز
من خالفنا وقوع البيان بخبر الواحد والقياس كما اجازوا العمل بهما وعندنا ان ذلك
غير جائز على ما بينا فاما على المذهب الذي اخترناه من العمل بالاخبار التي ينقلها الطائفة
المحققة فانه لا يمتنع العمل بها في بيان المجمل ولذلك رجعت الطائفة في كثير من احكام الصلوة
والوضوء واحكام الزكوة والصوم والحج الى الاخبار التي رووها ووصفوها في كتبهم
ومن قال من اصحابنا انه لا يجوز العمل بها الا اذا كانت معلومة ينبغي ان يقول لا يقع بها
البيان اصلا وهذا خلاف ما عليه عمل الطائفة على ما بينا انتهى الثاني لا اشكال ولا شبهة
في انه كما يجوز به رفع الظاهر من خبر الواحد وغيره يجوز رفع الاجمال به وهل يجوز رفع الاجمال
بالا يجوز رفع الظاهر او الظاهر من القوم هو الاخير كما لا يخفى الثالث قال في النهاية قال بعض
الناس المجمل فيما يعم به البلوى كاوقات الصلوة وكيفيتها وعدد ركعاتها في مقادير الزكوة
وجنسها لا يجوز ان يبين الا بطريق قاطع واما ما لا يعم به البلوى كقطع يد السارق وتجب

على الامة في الحدود واحكام المكاتب والمدبر فيجوز ان يبين بخبر الواحد انتهى وهو
في غاية الضعف وهل يشترط في البيان ان يكون اقوى دلالة من المبين بفتح الميم او لا
اختلفوا فيه على قولين الاول انه يشترط ذلك وهو للنهاية والمنية والاحكام وشرح
حكاه فيه عن الاكثر الثاني انه لا يشترط وهو المحكي في الاحكام والمختصر وشرحه عن ابي الحسين
والكرخي وهما قد اختلفا فحكي الاول فيما حكوا عنه يجوز البيان بالادنى وحكي الثاني فيما
حكوا عنه لا يجوز الا بالمساوي او الاقوى والمعتمد عندي هو القول الاول للاصل والعمومات
المانعة من العمل بغير العلم من الكتاب والسنة ومصير المعظم اليه وشذوذ المخالف بل يمكن
منع بل وجوده لعدم احتمال كون قولهما راجعا الى منع اشتراط الاقوائية السند وما تمسك
به في المختصر وشرحه في مقام الاحتجاج على المختار لنا انه لا يجوز بالمرجوح لانه يلزم منه الغاء
الراجح بالمرجوح وانه يتطابق بيانه ان العام اذا بين والمطلق اذا قيد بما ليس دلالته على الخروج
كدلالة العام والمطلق في القوة فهو اقوى دلالة العام وهو اقوى بدلالة المخرج عنه
هو اضعف من ذلك هذا ادعيناه وانه لا يجوز بالمساوي فلانه يلزم التحكم اذ ليس احدهما
اولى بالابطال من الاخر وقد تمسك به ايضا في النهاية والمنية والاحكام فقالوا ان كان المبين
ظاهرا في احدهما كالعام والمطلق وجب كون المخصص اقوى دلالة من العام على صورة
التخصيص وكون المقيد اقوى دلالة على التقييد من المطلق على الاطلاق اذ لو تساويا
لزم الوقف ولو كان البيان مرجوحا لاستحال العمل به والغاء الراجح بالمرجوح وهو ممتنع
وقالوا ايضا كما في شرح المختصر ان كان المبين مجملا كما في بيان تعيين احد احتمالاته
ما يعتبد ترجيحه على الاخر وذا دفية في لوجوب العمل بالراجح وفي شرح المختصر اذ التعادل
انتهى وما ذكروه جيد مفتاح اذا تعلق الامر والتكليف الايجابي بمجمل كما في قوله اتقى
ما يبين وحمل على القول انه لم يجب على الامر والمكلف ان يبين تلك المجمل فالبيان
تبع المبين في الحكم هنا او لا يجب ذلك اطلق في الذريعة وجوه منع من ريب والمنية وجوب
ذلك وهو مقتضى التحقيق ان يقال انه كان المامور والمكلف قادرا على الاتيان بالمامور به
من غير توقف على البيان كما في المثالين المذكورين اذ يجوز ان يحتاط بان ياتي بجميع محتملاته
تعلق الامر به فلا اشكال في عدم وجوب البيان ولا حرج واما احتماله في وجوبه بالمعنى
المعارف بالنسبة الى غير الله عز وجل من سائر المكلفين كما في وجوب الصلوة فمقطوع بفساده

وان لم يكن المامور والمكلف قادرا على الاتيان بالمامور به والخروج عن عهدة التكليف
الا بان يكلف المبين في الامر ما اراده من الخطاب والامر اذا لم يتمكن في المثالين المذكورين
من العلم بالاتيان بالمامور به ولو بطريق الاحتياط كان البيان ح واجبا لانه لولا
لجاز تركه ومعه يستلزم التكليف بالايطاق وهو بط عندنا وقد اشار الى هذا في ية
والاحكام فقال الا ان لم يكن الحاجة داعية الى البيان في الحال لم يجب عند قوم ولا فرق
بين ان يكون المبين واجبا او لا وان دعت لم يجب البيان ايضا عند من يجوز التكليف بالمح
والا كان واجبا اذا كان المبين لاستحالة التكليف بالمح وينبغي التنبيه على امور الاول اذا تعلق
النهي والتكليف العرفي بالمجمل فكما سبق في وجوب البيان وعدمه الثاني اذا تعلق الدال على
الاستحباب او الكراهة او الاباحة او الحكم الوضعي بالمجمل فهل يجب على الحاكم البيان او لا
يظهر لمن ق قوم ان بيان الواجب واجب فان ارادوا انه اذا كان المبين واجبا كان بيانه
الرسول ص واجبا وان لم يكن المبين واجبا لم يكن على الرسول ص بيانه واجبا فهو بط فان بيان المجمل
واجب سواء تضمن فعلا واجبا او ندبا او مباحا وغيرها من الاحكام والا لزم تكليف الايطاق
وفي الذريعة ان بيان الندب والواجب معا مما يجب على الحكيم انتهى واعترض في المنية على ما ذكره
من لزوم التكليف بالايطاق فق بعد الاشارة اليه وفيه نظر للمنع من اللزوم المذكور فان
ما عدا الواجب فعلا او تركا من المباح والمندوب والمكروه ليس فيه تكليف على ما تقدم فلا
يلزم من عدم بيانه تكليف ما لا يطاق وقد صرح بهذا الاعتراض في الاحكام لكنه قال بعد ذلك
اللهم الا ان ينظر الى التكليف بوجوب اعتقاده على ما هو عليه من اباحة او ندب او كراهة فيكون
من القسم الاول واورد عليه في النهاية فق بعد الاشارة اليه وفيه نظر فان المندوب والمكروه
وان لم يكونا من التكليف الا ان احدهما مطلوب الفعل والاخر مطلوب الترك فيجب فيهما الات
الفعل والترك يستدعي الفهم ولان الخطاب بهما او المباح لابد فيه من البيان تحصيلا للغرض من
الخطاب وهو الافهام وما طلب من هذا الايراد في المنية فق بعد الاشارة اليه وفيه نظر للمنع
من وجوب البيان فانه نفس النزاع استدعاء الطلب الفهم ثم سلمنا لكنه يستدعي فهم الطلب
لا فهم المطلوب سلمنا لكن الفهم حاصل على سبيل الاجمال من دون البيان ولو وجب في محل البحث بط
منع كان وكذلك الغرض من الخطاب انما هو الافهام مطلقا لا التفصيل انتهى وفيه نظر والاقرب
عندي ان منع وجوب البيان ولزومه في محل البحث بط اذ من الظاهر ان ترك البيان هنا في

بعض

بعض المقصود فيصح لاستلزامه خلو الخطاب عن الفائدة المعتد بها وطلب ما لا يمكن الحاق
من الاتيان به وهما قبيحان قطعا وان لم يسم الاخير تكليفا بما لا يطاق اذ ليس المناط في عدم
الجواز مجرد التسمية بل عدم القدرة على الاتيان بالمط الحاصل هنا نعم لا يمكن دعوى وجوب البيان
هنا على جميع المكلفين ح الثالث ما ذكره في المنية والنهاية اعلم ان كل من اراد الله تعالى افهامه خطابه
المحتاج الى البيان وجب عليه ان يبينه له ومن لا يريد افهامه لا يجب عليه بيانه له اما الاول فلانه
لو لم يبينه لزم التكليف بالمح اذ فهمه لا يمكن الا بالبيان من دونه ح واما الثاني فظ فانه لا تعلق
له بالخطاب ثم الذي اراد الله تعالى منه فهم خطابه فقد يريد منه فعل ما تضمنه الخطاب فعلا كالعلماء
في الصلوة فانه مكلف بفعلها وقد لا يريد منه ذلك كالعلماء في المسائل الحيض وما اشبههما من
الامور التي لا تعرض الا للنساء كالاستحاضة والنفاس واما الذي لا يريد منه فهم خطابه فقد
لا يريد منه فعل ما تضمنه الخطاب كالعوام بالنسبة الى العبادات وكالنساء في مسائل الحيض فان
المراد منهم العمل بما يفتيهم المفتي وليسوا مكلفين بسماع الايات الالهية والاخبار النبوية المتضمنة
لتلك الاحكام فضلا عن معرفة وجوه دلالتها وزاد في الثاني فق والذين لم يرد الله تعالى منهم
فهم مراده ولم يوجب تعليمهم منهم فعل ما تضمنه الخطاب وهم اصناع الامم السالفة فانه تعالى لم يرد
منهم فهمها وقال ايضا اعلم انه لا يجب فهم احكام الله تعالى عموما بل منها ما هو عام ومنها ما هو خاص
فالخطاب المحتاج الى البيان اذا لم يتناول حكما عاما بل اختص ببعض المكلفين لم يجب على غيره فهمه ثم
ساق ما تقدم المذكور في المنية ايضا وقد صرح به في تتبعها من الدليل وفي المعراج اعلم ان بيان
المجمل انما يجب لمن اراد منهم ذلك المجمل حتى يعمل بمقتضاه كالصلوة فان قوله تعالى اقيموا الصلوة
مجمل يحتاج الى فهمه ليمكن العمل به او لمن اراد ان يحكم بمقتضاه كالحيض فان المجمل منها انما يريد المجتهد
بيانه للافتاء به لا للعمل بمقتضاه ثم في العدة المجمل على ضربين منها ما يكون لازما لجميع المكلفين فما هذا
حكمه يجب ان يكون بيانه في حكمه وذلك مثل الصلوة والطهارة وما اشبههما ومنها ما يختص بمعرفته
الائمة ع ينبغي ان يكون للائمة ع طريق الى العلم بها ولا يجب نقله في غيرهم ومنها ما يختص العلماء
فينبغي ان يكون لهم طريق الى معرفته انتهى وما ذكره في غاية الجودة كما لا يخفى الرابع قال في العدة
البيان من حقه ان يكون في حكم المبين فان كان واجبا كان بيانه واجبا وان كان ندبا كان
كان مباحا كان بيانه مباحا ولاجل ذلك نقول ان افعاله ع اذا كانت بيانا لجملة واجبة كانت
واجبة واذا كانت بيانا لجملة مندوب اليها كانت كذلك انتهى وقد صرح بما ذكره في الذريعة والنهاية

وهو حينئذ بحيث يعلم كون ما يأتي به بيانا لنفس المبين واما اذا علم انه بيان لما يتحقق الامتثال
بذلك المبين في ضمنه فلا يلزم من وجوب المبين وجوب البيان وكذلك اذا حصل الشك في الامرين
ثم وفي الاحكام اما المساواة بينهما في الحكم فغير واجبة وذلك لانه لو كان ما دل عليه المبين
لم يكن احدهما بيانا للآخر وانما يكون احد الامرين بيانا للآخر اذا كان دالا على معنى مدلول
الآخر لا على مدلوله ومع ذلك فلا تفاوت في الحكم مفتاح اختلفوا في جواز ان يؤخر النبي صلى الله عليه وآله
تبليغ العبادة والاحكام الى وقت الحاجة اليها على قولين الاول ان ذلك جائز وهو للذريعة
والعدة والغنية والمعارج والنهاية والتهذيب والمنية والاحكام والمختصر وشرحه والمعراج وفي
العدة ذهب اليه كثير من المحصلين وفي الاحكام ذهب اليه اكثر المحققين وفي المنية هذا
اختيار المحققين الثاني انه لا يجوز وهو المحكي في جملة من الكتب عن قوم وللاولين وجوه منها ما
تمسك به في المعارج والنهاية فقالا لانه لو وجب التقديم لكان اما عقليا او نقليا والقسمان باطلان
وزاد في الثاني فقال اما الاول فلانه لو كان كذلك لكان لوجه وجوب يرجع الى التكليف اما لانه
تمكين او لانه لطف فان كان تمكينا فاما من الفعل او من فهم المراد من الخطاب ومعلوم انه لم
يتقدم خطاب مجمل ليكون هذا بيانه ولا دونه امكان فعل العبادة على تقديم ايجابها على الوقت
الذي اذا بلغت العبادة فيه امكن ان يستدل بالخطاب على وجوبها فيفعلها في وقتها واما
اللطف فليس في العقل طريق اليه كما انه ليس في العقل طريق الى كون تقديم تعريفها اللطف انما
بالعبادة التي يريد ان يتعبد بانها ستكون لطفا ولهذا لم يعرف النبي صلى الله عليه وآله على لسان نبيه جميع
ما يريد ان يتعبد به في حالة واحدة واما الثاني فلعدم دليل سمعي يدل عليه ومنها ما تمسك
به في المنية والاحكام فقالا لانه لو امتنع لم يخل اما ان يمتنع لذاته او لمعنى من خارج الاول فانه لا يلزم
من فرض وقوعه لذاته محال وان كان ذلك الامر من خارج فالاصل عدمه وزاد في الثاني فقال وكيف وان
تأخيره يحتمل ان يكون فيه مصلحة في علم الله تعالى تقتضي التأخير ولهذا لو صرح الشارع بذلك لما
كان ممتنعا ويحتمل ان يكون فيه مفسدة ما تقتضي التأخير وليس احد الامرين اولى من الآخر
فان قيل هذا يحتمل وجود مفسدة في التقديم ومصلحة في التأخير وليس احد الامرين اولى من
مدفوع بان هذا كما لا يمكن معه الجزم بامتناع التأخير فلا يمكن معه الجزم بجواز التأخير الذي هو
مذهبكم قلنا انه اذا وقع التردد بين المصلحة والمفسدة تساقطا وبقينا على اصل الجواز العقلي
انتهى واشير الى ما ذكره في جملة من الكتب ففي الغنية والذريعة يجوز التأخير لانه مع المصلحة في التقديم

وتاخيرها لا وقول المخالف بعد لانه لا يمتنع ان يكون وقت الابلاغ لا يتعلق به المصلحة فلا يحسن
الابلاغ وفي النهاية لنا ان التبليغ تابع للمصلحة وجاز ان يكون في تقديمه مفسدة فيجب تأخيره
الى وقت الحاجة ثم قال ولانه في الشاهد قد يحسن تقديم الاعلام على حضور وقت العمل وقد يحسن ترك
التقديم وقد يكون يجب للاحتراز واذا كان كذلك لم يمتنع ان يعلم الله اختلاف مصلحة المكلفين في تقديم
الاعلام وفي تركه فلا يكون التقديم واجبا على الاطلاق وفي التهذيب يجوز التأخير لامكان اقتضاء المصلحة
وفي المختصر وشرحه يجوز التأخير للقطع بانه لا يلزم منه محال لذاته ولعل فيه مصلحة وزاد الثاني فقال
ولهذا لو صرح به لم يمتنع ومنها ما تمسك به في العدة فقال والذي يدل على ذلك انه لا يجب ان يؤدي
يجب ما يتعبد به من تقديم او تأخير فان تعبدنا بالتبليغ عاجلا وجب عليه ذلك وان تعبدنا
كان مثل ذلك ومنها ما تمسك به في الذريعة والعدة والغنية من انه اذا ان يؤخر الله تعالى خطاب
المكلف الى الوقت الذي يعلم مصلحته فيه وكذلك الرسول صلى الله عليه وآله ومنها ما تمسك به المخالف ومنهم المعظم الى
خلافه بل يمتنع من ظهور عبارة في الخلاف كما اشار اليه في الذريعة والغنية فقالا ومن قال من
الفقهاء ان التبليغ لا يجوز ان يتأخر فان اراد وقت الحاجة والمصلحة فهو صحيح وان اراد انه لا
يتأخر عن وقت امكان الابلاغ والاداء فذلك باطل انتهى الى غاية ما يستفاد مما ذكر الظن والاثم
حجية هنا العدم تعلقه بالاحكام الفقهية ورجوعه اليها والظن انما يكون حجة اذا تعلق بها ورجع
اليها الا ان نقول بما ذكر بل يرجع الظن هنا اليها ايضا والا لكان بحث الاصوليين في هذه المسئلة
خاليا عن الفائدة وهو باطل فتأمل ومنها انه يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب فيجوز تأخير
التبليغ الى وقت الحاجة وذلك لوجهين احدهما ظهور عدم القول بالفصل بين الامرين كما يستفاد
من النهاية والاحكام فقالا لا اختلف المانعون من جواز تأخير بيان المراد من الخطاب فقال اكثرهم
يجوز تأخير تبليغ ما يوحى الى النبي صلى الله عليه وآله من الاحكام والعبادات الى وقت الحاجة ومنع آخرون وثانيهما
الاولوية كما اشار اليه العضدي في شرح المختصر فقال اذا قلنا بجواز تأخير البيان الى وقت الحاجة بعد
تبليغ الحكم الى المكلف مجملا فتأخير تبليغ الرسول صلى الله عليه وآله الحكم الى وقت الحاجة اجدر بالجواز اذ لا يلزم
منه شيء مما كان يلزم في تأخير البيان من المفاسد واما على تقدير منعنا لتأخير البيان فقد
اختلف فيه انتهى ولله در بين وجهان احدهما ما حكاه عنهم في العدة والذريعة من انه لا يجوز
تأخير البيان عن وقت الخطاب فكذا هنا واجابا عنه بانه يجوز تأخير البيان عن وقت و
اخرى بالفرق بين الامرين فقالا في مقام الجواب عن الوجه المذكور هو غير صحيح لانا نجوز من تأخير

بيان المجمل ويمتنع ذلك فلان تأخير المجمل يقتضي قبح الخطاب وليس هذا في التبليغ لانه لم يرد
بخطاب يحتاج فيه الى بيان انتهى ومنها ما حكي عنهم ايضا في جملة من الكتب من قوله تعالى يا ايها الرسول
بلغ ما انزل اليك الاية فان الامر يفيد الوجوب والفور وضعا واجيب عنه بوجوه منها ما ذكره
في الاحكام من انا لا نسلم ان الامر للوجوب واشار اليه في المختصر وشرحه وهو ضعيف لما بيناه من ان
الامر للوجوب واحتمال الحمل هنا على غيره مجازا مدفوع بالاصل ومنها ما ذكره في النهاية وغيرها والمنية
والاحكام والمعراج من ان الامر بالتبليغ لا يقتضي الفور واشار اليه الحاجبي والعضدي لانه
الامر وان لم يكن موضوعا للفور ولكن يجب ارادته منه هنا والا لم يبق لها فائدة بينة لان وجوب
التبليغ في الجملة [illegible] لانا نقول هذا مدفوع بما ذكره العضدي فتأمل وما ذكر عنه ضعيف لجواز
تقوية ما علم بالعقل بالنقل ومنها ما ذكره في المعارج وغيره والمنية والاحكام وشرح المختصر من انا لا نسلم
ان المراد بذلك القران لانه هو المستفاد منه الاطلاق ومنها ما ذكره في الذريعة والعدة من ان
اما قوله يا ايها الرسول الاية يقتضي ايجاب التبليغ على الوجه المامور به فمن تقدم دون تأخره
وفي النهاية واجاب قاضي القضاة ايضا بان هذا الامر انما يفيد تبليغه على الحد الذي امر ان يبلغ
عليه من تقديم او تأخير اعترض ابو الحسين بان الوجه الذي امر ان يبلغ عليه التعجيل بدلالة هذا
الامر وفيه نظر لان الوجه انما يكون هو التعجيل لو كان هذا الامر للفور ومنها ما ذكره في الذريعة
من ثم بهذا القول يجب التبليغ متى كان يحصل التبليغ ممكنا وليس بواجب ومنها ما ذكر في المنية
من ان ذلك انما يتناول ما انزل اليه من الاحكام قبل التبليغ ولا يتناول ما سينزل اليه منها لان
لفظ انزل ماض فلا يتناول الحال والاستقبال انتهى مفتاح لا يجوز تأخير البيان عن وقت
الحاجة اذا لم يكن للمكلف طريق الى معرفة ما كلف به الا البيان وقد استفاض في عباراتهم دعوى الاجماع
عليه ففي الذريعة ان البيان لا يجوز تأخيره عن حال الحاجة ولا خلاف فيه وفي العدة واما تأخير
البيان عن وقت الحاجة فلا خلاف انه لا يجوز وفي الغنية تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز بلا
خلاف وفي المعارج ولا خلاف بين اهل العدل ان تأخير البيان عن وقت الحاجة غير جائز اذا
لم يكن للمكلف طريق الى معرفة ما كلف الا بالبيان وفي النهاية اتفق العقلاء الا من جوز التكليف بالمحال
على امتناع تأخير بيان الخطاب عن وقت الحاجة وفي [illegible] الاجماع على انه لا يجوز تأخير بيان الخطاب
عن وقت الحاجة وفي [illegible] الاجماع على انه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة الا عند من يجوز
تكليف ما لا يطاق [illegible] لا يجوز الخ وفي المبادي قد وقع الاجماع على انه لا يجوز تأخير البيان عن وقت

الحاجة وفي شرحه اتفق المانعون من التكليف بما لا يطاق على انه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة
وجوزه مجوزه وفي المنية اتفق الاصوليون على انه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة الا الذين
جوزوا تكليف ما لا يطاق وفي [illegible] لا اعلم انه لا خلاف بين اهل العدل في عدم جواز تأخير البيان عن
وقت الحاجة اي عن الوقت الذي يجب على المكلف العمل فيه وجوزه من قال بالتكليف بالمحال وفي الاحكام
قد اتفق الكل على امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة سوى القائلين بجواز التكليف بما لا يطاق
وفي المختصر تأخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع الا عند مجوز تكليف ما لا يطاق وفي شرحه اما تأخير
البيان عن وقت الحاجة فلا يجوز اتفاقا الا على قول من يقول بجواز التكليف بما لا يطاق وفي المعراج
لا يجوز تأخير بيان المجمل عن وقت الحاجة الى العمل به لان المجمل عند من لا يجوز التكليف بالمحال انتهى
واحتج على ذلك في الذريعة والعدة والمعارج وغيره والمبادي ونهاية الاصول والمعارج بان
التكليف مع عدم الطريق الى العلم به تكليف بالمحال وهو باطل مقول في النسخ مقدمة اختلف
عبارات القوم في تعريف النسخ بحسب الاصطلاح ففي الذريعة وكذلك ان تحد النسخ بانه ما دل
على تغيير طريقة الحكم الثابت بالبعض الاول في باب الاستمرار وفي المعارج وكم النسخ في الشرع
عبارة عن الاعلام بزوال مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعي بدليل شرعي متراخ عنه على وجه
لولاه لكان الحكم الاول ثابتا وفي [illegible] هو عبارة رفع حكم شرعي بدليل شرعي على وجه لولاه لكان
ثابتا وفي غيره الاولى ان النسخ هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر وفي الاحكام المختار في
تحديده ان يقال النسخ عبارة عن خطاب الشارع المانع من استمرار ما ثبت من حكم خطاب شرعي
وفي المعراج هو في الاصطلاح انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي متراخ عن الحكم الاول على وجه لولا
وجود ذلك الطريق لكان ذلك الحكم ثابتا وفي المحكي في المبادي عن الفقهاء وفي شرحه هو النص
الدال على انتهاء مدة الحكم الشرعي مع تأخيره عن مورده وفي المحكي في المبادي عن الفقهاء وفي شرحه
عن الاصوليين هو رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم بخطاب متأخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا
وفي المحكي في العدة عن بعض انه رفع المأمور به المنهي عنه وفي المحكي في غيره وشرح المختصر عن المعتزلة
هو اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا وفي المحكي
في النهاية والاحكام وشرح المختصر عن الغزالي هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب
المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وزاد في الاول والثاني فقالا وقال القاضي
ابو بكر وفي المحكي في النهاية عن الجويني النسخ اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول

وحكاه في شرح المختصر عن الرازي قال الامام هو اللفظ اه ومعناه ان الحكم كان دائما في علم
الله تعالى دواما مشروطا لا بعينه الا هو واجل الدوام ان يظهر انتفاء ذلك الشرط للمكلف فينقطع
الحكم ويبطل دوامه وذلك الا بقوله اياه فاذا قال قولا دالا عليه فذلك هو النسخ وفي المحكي
في الاحكام عن ابي الحسين البصري هو ازالة مثل الحكم الثابت بقول منقول عن الله تعالى
او عن رسوله صلى الله عليه وسلم مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا وفي المحكي فيه عن قوم وفي الاحكام عن
بعض انه ازالة بعد استقراره وفي المحكي في العدة عن بعض انه زوال الحكم بعد استقراره وفي المحكي
في النهاية عن بعض انه ازالة مثل الحكم بعد استقراره وفي المحكي في النهاية عن بعض انه بيان مدة
الحكم وفي المحكي في الاحكام والنهاية عن بعض هو نقل الحكم الى خلافه وفي المحكي في المعارج عن القاضي
ابي بكر النسخ رفع الحكم الشرعي بحكم اخر متراخ عنه بحيث لولاه لكان ثابتا ثم قال وارتضاه الغزالي و
ينبغي التنبيه على امور الاول اعلم ان لفظ النسخ استعمل في معنيين احدهما الابطال والازالة وثانيهما
النقل والتحويل وقد صرح بما ذكر من الاستعمال في هذين المعنيين في العدة والمعارج والنهاية و
المنية وغاية المأمول والاحكام وقد ذكروا للاول امثلة منها ما ذكر في العدة والمعارج والنهاية
والمنية وغاية المأمول والاحكام والمعارج من قولهم نسخت الشمس الظل ومنها ما ذكره في العدة والنهاية
والمنية من قولهم نسخت الريح اثار القدم ومنها ما ذكره في الاحكام من قولهم نسخت الريح اثر البلى و
نسخ الشيب الشباب قال ومنها تناسخ القرون والازمنة وذكروا للثاني ايضا امثلة منها ما ذكره
في النهاية وشرح المبادي والاحكام وغيرها من قولهم نسخت الكتاب اي نقلته وحولته ومنها ما
ذكره في النهاية والمنية والاحكام وغيرها من قولهم تناسخ المواريث ومنها ما ذكره فيه والمنية
والاحكام ايضا من قولهم تناسخ الارواح وقد اختلفوا فيما وضع له هذه اللفظة لغة على اقوال الاول
انها موضوعة للابطال والازالة لا غير وهو للنهاية و[illegible] والمنية والمحكي في العدة عن ابي هاشم
والمحكي في جملة من الكتب عن ابي الحسين البصري الثاني انها موضوعة للنقل والتحويل لا غير وهو
للمبادي والمحكي في جملة من الكتب عن القفال من الشافعية وفي بعضها عن طائفة الثالث انها
موضوعة لكل من المعنيين المذكورين ومشتركة بينهما وهو للعدة والمحكي عن القاضي ابي بكر و
الغزالي وغيرهما وقد تصدى جماعة لذكر حجج الاقوال المذكورة هنا [illegible] ولان
في الذريعة اعلم انه لا حاجة بنا الى بيان معنى النسخ في اصل اللغة فهي ذلك خلاف لا فائدة في
بيان الصحيح منه الثاني قال في العدة اما استعمال هذه اللفظة في الشريعة فهي خلاف في موضوع

اللغة وان كان بينهما تشبيها ووجه الشبه ان النص اذا دل على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم
على وجه لولاه لكان ثابتا بمنزلة المزيل لذلك الحكم لانه لولاه لكان ثابتا فاجري استعمال لفظ
النسخ فيه مجرى الريح المزيلة للاثار وهذا قول ابي هاشم وقال ابو عبد الله البصري ان هذه التسمية
مستعملة على غير طريقة اللغة في الشريعة فهي لفظة شرعية منقولة عما وضعت له لان استعمالها
في ذلك غير معقول في اللغة فهي كسائر الاسماء الشرعية الثالث اختلفوا في ان النسخ هل هو
رفع او بيان لانتهاء مدة الحكم الاول على قولين الاول انه رفع وهو المحكي في جملة من الكتب عن
القاضي ابي بكر ويمكن استفادته من التعريف الذي ذكره في [illegible] ومن التعريف الذي
حكاه في النهاية وغيره من الاصوليين قال في النهاية والمبادي وشرحه والمنية بعد تفسير النقل
المذكور الى القاضي ويعني بذلك ان خطاب الله تعالى تعلق بالفعل بحيث لولا طريان الناسخ
لبقي حكمه وانه زال بطريان الناسخ الثاني انه بيان لانتهاء مدة الحكم الاول وهو المحكي في جملة من
الكتب عن ابي اسحق ويمكن استفادته من المعارج ومن التعريف المحكي فيه عن الاصوليين و
من التعريف المحكي في النهاية وغيره عن الفقهاء قال في النهاية والمبادي وشرحه والمنية ويعني
بذلك ان الخطاب الاول انتهى بذاته في ذلك الوقت وحصل بعده حكم اخر لا تاثير له في زوال
الاول للاولين ما اشار اليه في النهاية فقال احتج القاضي بان النسخ لغة الازالة فيكون في الشرع
كذلك لاصالة عدم التغيير وايضا الخطاب قد كان متعلقا بالفعل وذلك التعلق ان عدم
لذاته استحال وجوده فلا بد من مزيل وليس الا الناسخ ثم قال اعترض بان التمسك بالالفاظ
لا يعارض الادلة العقلية وكلام الله تعالى عنده قديم كان متعلقا من الازل الى الابد باقتضاء
الفعل الى وقت النسخ والمشروط بعدم تقدم شرط فلا يفتقر في زواله الى مزيل اخر انتهى وقد
يستدل لهم بانه لو لم يكن رفعا حقيقيا لكان بيانا لانتهاء هذا الحكم الاول والتالي باطل فالمقدم
مثله اما الملازمة فلظهورها باتفاق القوم على انه اما رفع او بيان الانتهاء ولا ثالث فاذا فرض
بطلان الاول لزم الثاني ضرورة ان رفع احد النقيضين يستلزم ثبوت الاخر واما بطلان
التالي فلانه لو كان بيانا لانتهاء المدة للزم تاخير البيان عن وقت الخطاب لظهور ان النسخ
يكون قرينة على ان من الخطاب الدال على دوام الحكم ابدا غير ظاهره وهو ما ذكرناه من اللازم
واللازم باطل لما دل على عدم جوازه تاخير البيان عن وقت الخطاب سلمنا جوازه ولكنه محل
الخلاف والاشكال فيلزم ان يكون النسخ محل الخلاف والاشكال وهو باطل قطعا لان جواز

النسخ مجمع عليه بين المسلمين بل هو ضروري الدين الا ان في هذا القسم من تاخير البيان عن
وقت الخطاب مما الاختلاف في جوازه ولا اشكال في صحته لكنه محل اشكال لا بعضهما ذكر عدم
صحة اطلاق لفظ النسخ حقيقة على كل ما هو بيان لانتهاء المدة والتزام ان جميع الاطلاقات لفظ
النسخ وما يشتق منه في الشرع مجاز مما يكذبه الوجدان وللاخرين وجوه منها ما حكاه في
المنية عن ابي اسحق من انه لو لم ينتف الحكم الاول بنفسه لما ارتفع اصلا لان ارتفاعه ح لكون
الا بطريان الضد وهو مح لان المضادة ثابتة بين الجانبين فكما ان الطاري ضد للباقي
فكذا الباقي ضد للطاري فلو اعدم الطاري الباقي من غير عكس لزم الترجيح من غير مرجح وهو
مح ثم ق فان قلت لا م لزوم الترجيح من غير مرجح من اعدام الطاري الباقي وانما يكون ذلك لو لم
يكن الطاري اقوى من الباقي اما على ذلك التقدير وهو الواقع فلا وبيانه ان الطاري
متعلق السبب والباقي منقطع السبب لما ثبت في الكلام من كون الباقي مستغنيا عن المؤثر
ومتعلق السبب اقوى من منقطعه والقوة موجبة للرجحان ولجواز كون الطاري اكثر افراد
من الباقي فيترجح عليه من هذا الوجه قلت نمنع من قوة الطاري على الباقي قوله لانه متعلق
السبب قلنا والباقي ايضا متعلق السبب لما ظهر في علم الكلام من ان علة احتياج الاثر
الى المؤثر انما هي الامكان وهو وصف ثابت لكل من الطاري والباقي قوله لجواز كون الطاري
اكثر افرادا من الباقي قلنا لاستحالة اجتماع الامثال اجاب عن الحجة المذكورة في والجواب
عنه انه يجوز ان يكون الحادث اقوى من الباقي وان لم نعلم سبب قوته وح لا يلزم من اعدامه
اياه الترجيح من غير مرجح وابطال استنادها قوته الى اختصاصه بتعلق السبب او بكثرة افراده
لا يستلزم نفي قوته مط فان نفي الخاص لا يستلزم نفي العام ومنها ما حكاه في المنية ايضا عن ابي
اسحق من ان حكم الله تع حادث لتعلقه ما خطابه وخطابه كلامه وهو قديم فلا نسخ وتعرض واجاب
غير عن هذه الحجة ايضا في والجواب عنها ان خطاب الله تع حادث عندنا وليس هو نفس الحكم
بل دليل عليه ومنها ما حكاه في المنية ايضا عن ابي اسحق من ان الله تع اما ان يعلم دوام الحكم او يعلم
انقطاعه فان كان الاول استحال نسخه لاستحالة انقلاب علمه تع جهلا وان كان الثاني
انتهى الحكم بذاته لا بطريان الضد وهو المط واجاب بعضهم ايضا عن هذه الحجة في والجواب عنه
ان المختار انه تع عالم انقطاعه ولكن لا يلزم من ذلك انتهاء الحكم وانقطاعه بنفسه لاحتمال علمه
تع بانتهائه وانقطاعه برفع الناسخ اياه ومنها ما حكاه في يه عن ابي اسحق من ان طريان الحكم

الطاري

الطاري مشروط بزوال المتقدم فلو كان زوال المتقدم معللا بطريان الطاري
لزم الدور ثم ق واعترض بمنع انه مشروط ولا يلزم من منافاته على كون الطاري
الشيء لغيره كون وجوده مشروطا بزواله كالعلة مع عدم المعلول ثم ق وضعفه ظاهر لانا
لم نستدل بالمنافات على كون الطاري مشروطا بزوال المتقدم بل الطاري مشروط
لمحل يطرء عليه وليس كل محل صالحا لان يحل فيه كل عرض بل من محل خاص قابل له وانما يكون
قابلا لو خلا عن المقابل له فمن هذه الحيثية شرطنا في الطاري زوال السابق والمعترض
توهم الاشتراط بمجرد المنافات ولم يتفطن للوجه فيه ومنها ما حكاه في النهاية ايضا
عن ابي اسحق من ان حدوث الطاري ان كان حال كون الاول معدوما لم يؤثر في نفي
عدمه لاستحالة اعدام المعدوم وان كان حال كونه موجودا اجتمعا في الوجود فلا ينافيا
فلا يرفع احدهما الاخر وليس ذلك كالكسر مع الانكسار عبارة عن زوال تلك التعليقات
عن اجزاء الجسم والتاليفات اعراض غير باقية فلا يكون للكسر اثر في ازالتها ثم قال اعترض
بان اثبات العدم ليس اعدام المعدوم كما ان اثبات الوجود ليس ايجاد الموجود على معنى
اختيار القسم الاول وهو انه يوجد مع عدمه ولا يلزم من ذلك اعدام المعدوم وانما
يلزم ان لو لم يكن هو المعدوم واما اذا كان هو المعدم فهو المثبت للوجود فلا يلزم اعدام
المعدوم والتحقيق ان يقال ان عنيتا الحقيقة الذاتية لم يكن حدوث الطاري حال زوال
الزائلة ولا يلزم الاجتماع في الوجود وان عنيت الزمانية لم يلزم انتفاء التاثير كالعلة مع
المعلول الرابع ق في النهاية يطلق الناسخ على الناصب للدلالة الناسخة فيق ان الله تعالى
ناسخ للتوجه الى بيت المقدس قال الله تعالى ما ننسخ من اية الاية وعلى الحكم فيق وجوب صوم
رمضان ناسخ وجوب صوم عاشوراء وعلى المعتقد لنسخ الحكم فيق فلان نسخ الكتاب بالسنة
اي يعتقد ذلك فيق القران ناسخ للسنة وكذا خبر الرسول صلعم وفعله وتقريره الا ان الاجماع
وقع على انه مجاز في الحكم والمعتقد وانما الخلاف بين المعتزلة والاشاعرة في انه حقيقة في
الله تعالى او في الطريق فعند المعتزلة الناسخ هو الصادر من الله تعالى او من رسوله صلعم او فعل
منقول عن رسوله صلعم فيفيد ان الحكم الثابت بنص صادر عنه تعالى او عن رسوله
صلعم او فعل منقول عنه مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا وعند الاشاعرة الناسخ
في الحقيقة هو الله تعالى وان خطابه الدال على ارتفاع الحكم هو النسخ ويسمى ناسخا مجازا اذا

ان النزاع هنا لفظي لان الناسخ ان كان هو الفاعل فهو الله تعالى وان كان هو الدليل فهو
الطريق والكل احدا طلاقه على كل منها ثابت وقد حد قاضي القضاة الطريق الناسخ بانه ما دله
على مثل الحكم الثابت بالنص غير ثابت على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه انتهى وفي
الذريعة الدليل الموصوف بانه ناسخ هو ما دل على ان مثل الحكم الثابت بالنص الاول غير ثابت
في المستقبل على وجه لولاه لكان ثابتا بالنص الاول مع تراخيه عنه واذا وصفوه تعالى بانه
ناسخ للاحكام فمن حيث فعل تعالى ما هو ناسخ واذا قيل في الحكم انه ناسخ فمن حيث كان دليلا وفي
في العدة دليل النسخ يوصف بانه ناسخ لانه كاشف ان تغيير الايجاب ويوصف القديم تعالى
بانه ناسخ من حيث كان فاعلا لما هو فاعل ويوصف الحكم بذلك من حيث كان دليلا
وفي المعارج والناسخ هو الدليل وقد يطلق الناسخ على ناصب الالة النسخ وقد يتجوز
به الى الحكم كما يقال نسخ شهر رمضان صوم عاشوراء وفي المعتقد كما يقال النص الناسخ بالسنة
الخامس قال في العدة المنسوخ هو الدليل الذي لغي حكمه بالدليل والحكم يوصف بانه منسوخ
للامر المتقدم بالدلالة ولانه الذي يتغير وفي المعارج المنسوخ هو الدليل الاول وقد يستعمل
في الحكم السادس قد في مقام ذكر الفرق بين التخصيص والنسخ ما لفظ النسخ والتخصيص
شتى كان في ان كل واحد منهما تخصيص الحكم ببعض ما تناوله اللفظ لغة الا ان بينهما فرقا
وقد ذكروا الفرق بينهما من وجوه عشرة الاول التخصيص يبين ان الخارج به عن العموم لم يرد
المتكلم بلفظ الدلالة عليه والنسخ يبين ان الخارج به لم يرد التكليف به وان كان قد اريد بلفظ
الدلالة عليه ونسبه نقل لما تقدم من نسخ الخطاب بعد ذكرها يدل على النسخ اجمالا او تفصيلا
الثاني التخصيص لا يرد على الامر بمامور واحد النسخ يرد على الامر بمامور واحد وفيه نظر
لمنع ورود النسخ في الواحد الثالث النسخ لا يكون في نفس الامر الا بخطاب من الشارع بخلاف
التخصيص الجائز بالقياس وغيره من الادلة السمعية الرابع الناسخ لا بد ان يكون في خصوص
الامر الا بخطاب الشارع بخلاف المخصص فانه يجوز ان يتقدم العام وان يقارنه الخامس
لا يخرج العام عن الاحتجاج به مطلقا في مستقبل الزمان بالكلية بخلاف ورود النهي على الامر بعد شيء
واحد وفيه ما تقدم من النظر السادس يجوز التخصيص بالقياس ولا يجوز النسخ به وهو
راجع الى ما تقدم السابع النسخ رفع الحكم به بعد ثبوت بخلاف التخصيص الثامن يجوز نسخ
شريعة بشريعة ولا يجوز تخصيص شريعة باخرى التاسع العام يجوز نسخه حتى لا يبقى منه شيء

متراخيا عن المنسوخ

بخلاف التخصيص العاشر التخصيص اعم من النسخ فان النسخ تخصيص الحكم ببعض الازمان و
التخصيص قد يكون باخراج بعض الازمان وقد يكون باخراج بعض الاعيان وبعض الاحوال
واعترض بان ما ذكر من صفات التخصيص الفارقة بينه وبين النسخ ان ثبت دخولها في
مفهوم التخصيص او كانت لازمة خارجة لا وجود لها في النسخ فلا يكون التخصيص اعم من
النسخ لوجود صدق الاعم مع جميع صفاته اللازمة له لانه على الاخص وذلك مما لا يصدق
على النسخ تخصيصا والا فلقائل ان يقول ما ذكر من الصفات الفارقة بين النسخ والتخصيص
انما هو فرق بين انواع التخصيص وليست من لوازم مفهومه بل التخصيص اعم من النسخ في جميع
الصور المذكورة السابع قد في الذريعة في مقام ذكر الفرق بين البداء والنسخ اعلم ان
البداء في اللغة الظهور وانما يقال بدا له في الفعل كذا اذا ظهر له من علم او ظن ما لم يكن ظاهرا
وللبداء شرائط وهي اربعة ان يكون الفعل المامور به واحدا والمكلف كذلك والوجه كذلك
والوقت كذلك فما اجتمع هذه الوجوه الاربعة من امر بعد نهي او نهي بعد امر اقتضى البداء
وانما البداء وانما قلنا ان ذلك يدل على البداء لانه لا وجه الا تغير حال المكلف في العلم او
الظن لانه لو كانت حاله على ما كانت عليه لما امر بنفس ما نهى عنه او نهى عن نفس ما امر به مع
ما في الشرائط وكان ابو هاشم يمنع سبحانه ان يامر بما نهى عنه مع باقي الشرائط بوجهين احدهما
لانه البداء والاخر لانه يقتضي اضافة قبح اليه تعالى اما الامر والنهي فهو احد قولي ابي علي وما كان
يقول الاخر لم لانه يمنع من وقوعه منه تعالى للوجه الاخير الذي ذكرناه من اقتضائه اضافة
القبيح اليه جل اسمه لان البداء لا يتصور فيمن هو عالم لنفسه والاولى ان يمنع الوجهين لان
ما من شانه ان يدل على امر من الامور والاجابة العظيم تعالى مع فقد مدلوله وان ذلك يجري
مجرى كل فعل قبيح الا ترى ان فعله تعالى ما يطابق اقتراح الطالب لتصديقه لما كان دلالة التصديق
لم يجز ان يفعله من الكاذب لانه يدل على خلاف ما الحال عليه والنسخ انما يخالف البداء بتغاير
الفعلين والوقتين انتهى وقد اشار الى هذا الفرق المذكور في نهاية الاحكام ايضا مفتاح
النسخ في الشرائع جائز عقلا ولا يكون ممتنعا وقد صرح به في الذريعة والعدة والمعارج ودي
ريث والمبادي وشرحه والمنية ولم يبعد وغاية المامول والاحكام والمعراج وشرح المختصر
وفي الاول لا خلاف بين المسلمين في جواز نسخ الشرائع وانما الخلاف فيها مع اليهود ولا
معنى للكلام على اليهود في ابواب اصول الفقه ومن شذ من جملة المسلمين مخالفا في هذه

المسألة فانا خلافه يرجع الى العبارة ولا مضايقة في العبارات مع سلامة المعاني وفي الثاني
الخلاف في جواز نسخ الشرعيات مع اليهود وقد حكى حكاية من لا يعبد بقوله من اهل الصلوة
الامتناع من نسخ الشرايع وقوله مطروح لا يلتفت اليه واليهود على ثلث فرق احدها يمنع من
نسخ الشرايع عقلا والفرقة الثانية تجوز النسخ عقلا وتمنع منه سمعا والفرقة الثالثة تجوز
النسخ عقلا وسمعا وانما تنكر نبوة نبينا ص لان ما يدعى انه من المعجزات عندهم ليست بدالة
وفي الرابع اتفق المسلمون على جواز النسخ عقلا وهو قول ارباب الشرع الا بعض
اليهود واتفقوا على وقوعه سمعا الا ما نقل من ابي مسلم ابن بحر الاصفهاني فانه انكر سمعا
وجوزه عقلا وعن بعض اليهود ايضا وعن بعضهم جوازه عقلا ووقوعه سمعا وفي السادس
اكثر المسلمين على جوازه وقد خالف في ذلك ابو مسلم الاصفهاني وجماعة من اليهود وفي السابع
اتفق المسلمون على جواز النسخ خلافا لابي مسلم الاصفهاني وبعض اليهود وفي الثامن اكثر الناس
على ان النسخ ممكن عقلا وواقع سمعا خلافا لابي مسلم بن بحر الاصفهاني في الثاني ولبعض اليهود
فيهما وفي الحادي عشر اتفق اهل الملل قاطبة على جواز النسخ وعلى وقوعه وخالف في الجواز بعض
طوايف اليهود وهم فرق منهم من منعه سمعا محتجين بما روي عن موسى ع وفرقة جوزت النسخ عقلا
سمعا لكنها انكرت معجز نبينا ص وزعموا انه لم يات بمعجز يشهد بصدقه كمعجزات موسى ع قالوا ولو
جاء بذلك لصدقنا وحكمنا بان شريعته ناسخة لشرايع المتقدمة مما يخالفها وفرقة اقرت بنبوته
بظهور المعجزات على يده لكنها زعمت انه مرسل الى العرب دون العجم وهم العيسوية ويحتمل انهم يجوزون
النسخ ويحتمل انهم يمنعونه كاصحابهم ويقولون ان شريعة موسى ع لم تنسخ بل ابقيت وفي الثاني
عشر قد اتفق اهل الشرايع على جواز النسخ وعلى وقوعه شرعا ولم يخالف في ذلك من المسلمين
سوى ابي مسلم الاصفهاني فانه منع من ذلك شرعا وجوزه عقلا ومن ارباب فانهم انقسموا
ثلث فرق فذهب الشمعية الى امتناعه سمعا لا عقلا وذهب العيسوية الى جوازه عقلا ووقوعه
شرعا واعترفوا بنبوة محمد ص لكن الى العرب خاصة لا الى الامم كافة وفي الثالث عشر اعلم ان النسخ
جائز الوقوع عند الاكثر خلافا لليهود فانهم يقولون باستحالته وفي الرابع عشر اجمع
اهل الشرايع على جواز النسخ ووقوعه وخالف اليهود غير العيسوية فقالوا انه يمتنع عقلا انتهى
قد يحصل مما ذكره ان في المسئلة قولين احدهما وهو الذي عليه المعظم جواز النسخ عقلا وثانيهما
هو الذي عليه فرقة من اليهود منعه كذلك للاول وجوه منها ما تمسك به في الذريعة والعدة

والمعارج

المعارج والنهاية وغيرها والمبادي والمنية والزبدة وغاية المامول من ان الشرايع تابعة
للمصالح وهي جائزة الاختلاف فجاز اختلاف ما هو تابع لها فلا امتناع في كون الوجوب
مصلحة في وقت ومفسدة في اخر فلو كلف به دائما لزم التكليف بالمفسدة فيجب نسخه في وقت
كونه مفسدة لا يقال لا نم جواز اختلاف المصالح لانا نقول هذا المنع في غاية الظهور وقال
بعض المحققين ان المصالح تختلف باختلاف الاشخاص والاحوال حتى ان مصلحة بعض الاشخاص
في الغنى او الصحة او التكليف ومصلحة الاخر في نقيض فلذلك اجاز ان تختلف المصلحة باختلاف
الازمان حتى ان مصلحة بعض اهل الزمان في المداراة والمساهلة ومصلحة اهل زمان اخر
في الشدة والغلظ عليهم لغير ذلك من الاحوال اذا عرف جواز اختلاف المصلحة باختلاف الازمان
فلا يمتنع ان يامر الله تعالى المكلف بالفعل في زمان يعلم المصلحة فيه وينهاه عنه في زمان اخر يعلم
مصلحته فيه كما يفعل الطبيب بالمريض حيث يامره باستعمال دواء خاص في بعض الازمنة وينهاه
عنه في زمن اخر بسبب اختلاف مصلحته عند اختلاف مزاجه وكما يفعل الوالد بولده من التاديب
له وضربه في زمان واللين له والرفق به في زمان اخر حسب ما يراه له من المصلحة ولذا خص الشارع
كل زمان بعبادة غير عبادة الزمان الاخر كاوقات الصلوة والحج والصيام ولولا اختلاف
المصالح باختلاف الازمنة لما كان كذلك ومع اختلاف المصالح باختلاف الازمنة لا يكون
النسخ ممتنعا اصلا ولا يخفى ان هذا يتم على القول بان الشرايع تابعة للمصالح كما عن اصحابنا والمعتزلة
واما على القول بانها ليست كذلك كما عن الاشاعرة فلا يتم الحجة المزبورة لانا نقول قول الاشاعرة
باطل ولو سلمناه فالحكم بجواز النسخ عليه صحيح ايضا كما اشار اليه في النهاية والاحكام والمعارج وشرح
المختصر فقالوا يجوز النسخ عقلا سواء اعتبرت المصالح ام لا اما ان لم يعتبر فظاهر فلان الله تعالى يفعل
ما يشاء واما ان اعتبرت فلانا نقطع بان المصلحة تختلف باختلاف الاوقات كشرب دواء في وقت
دون وقت فلا بعد ان يكون المصلحة في وقت تقتضي شرع ذلك الحكم وفي وقت رفعه ومنها
ما تمسك به في العدة والمعارج وغيرها والمنية والمعراج والاحكام من ان الدلائل القطعية
دلت على ثبوت نبينا ص ويلزم من ذلك النسخ شرع من قبله وقيل في النهاية اعترض بان النسخ من
المسلمين يمنع التوقف نبوة محمد ص على النسخ بجواز ان يكون موسى وعيسى عليهما السلام امرا باتباع
شريعتهما الى ظهور محمد ص ثم بعد النص شرعهما وثبوت التعبد بشرع محمد ص من غير نسخ وهذه
العقيدة عن موسى وعيسى ع البشارة بمحمد ص في القران ثم الجواب ان المسلمين اتفقوا على انه

نعم من شرع من يوجب بلفظ يدل على الدوام ومنها ما تمسك به العضدي في قوله انه تقطع بجوازه
عقلا وانه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته سواء اعتبرت المصالح ام لا ولا مزيد وجوه ايضا
منها ما اشار اليه في المعارج في احتج المانع بانه لو جاز النسخ لزم رفع النص بدوام الاحكام في
نقل النسخ من الملازمة كما اشار اليه في المعارج في الجواب بحن نعلم دوام كثير من الاحكام بالضرورة
من مقاصد الشرع فيكون الوثوق به لعدم حيث يكون العلم كذلك ودون غيره انتهى سلمنا ولكن
تمنع من بطلان التالي اذ لا ضرر يترتب على عدم الوثوق مع لزوم الحكم ببقاء الحكم الشرعي حيث
لم يظهر الناسخ ولزوم الحكم بارتفاعه حيث ظهر ومنها ما اشار اليه في المعارج ايضا في احتج
المانع بان اطلاق الامر يدل على استمرار الالزام بالفعل فلو لم يرد دوامه لوجب بيانه
والا لزم الاغراء باعتقاد الجهل ثم اجاب في الجواب لا نم لان المكلف يعلم ان تغير المصالح
موجب لتغير التكاليف وذلك يمنعه عن القطع باعتقاد الدوام انتهى واشار الى هذا الجواب
في العدة ايضا وفي الاحكام وتكلم في الوجه الاول انه يلزم منه جهل المركب واعتقاد التأبيد فقد
اجاب عنه ابو الحسين البصري بانه انما يقتضي ذلك وانه لم يكن مقترن بالخطاب المنسوخ ما يشعر
بنسخه وليس كذلك وقد بينا ابطال ما ذهب اليه في تأخير البيان عن وقت الحاجة والوجه في الجواب
ان يقول دلالة الخطاب على التأبيد لا يلزم من التأبيد مع القول بجواز النسخ فاذا اعتقد المكلف
التأبيد فالجهل جاءه من قبل نفسه لا من قبل ما اقتضاه الخطاب بل الواجب ان يعتقد ان
شرطه عدم الناسخ ثم وان افضى ذلك الى الجهل في حق العبد فالقول بقبح ذلك من الله تبارك
وتعالى مبني على التحسين والتقبيح العقلي وقد ابطلناه مما تقدم ثم متى يكون ذلك قبيحا اذا لم يستلزم
مصلحة تربي على مفسدة جهله واذا لم يكن ذلك الا كذلك ثم بيان لزوم المصلحة الى انه
ما فيه من زيادة الثواب باعتقاد دوام ما امر به والعزم على فعله والانقياد لقضاء الله تعالى وحكمه
في الامر والنهي كيف وان ما ذكره منتقض بما يجيء اليه تبارك وتعالى للعبد من الغنى والصحة
فان ذلك مما يوجب اعتقاد دوامه مع جواز التبدل بالفقر والمرض ومنها ما اشار اليه في
المنية في احتجاج اليهود بان الفعل المأمور به شرعا ان كان حسنا امتنع النهي عنه لان
النهي عن الشيء يلزم قبحه وان كان قبيحا استحال كونه مأمورا به وهو خلاف المقدر ثم اجاب
عن هذا في الجواب ان الفعل المأمور به حسن عند الامر به قبيح عند النهي عنه فان الحسن والقبح
قد يكونان ذاتيين للافعال وقد يكونان عرضيين يختلفان باختلاف الاوقات والاحوال

المكلفين

والمكلفين كما تقدم وما يعرض له النسخ والتغيير في الشرايع من قبيل القسم الثاني خاصة وما كان
من قبيل القسم الاول فمتخرج لما ذكره كحسن الصدق والعدل وقبح الكذب والجور هذا
عند اصحابنا والمعتزلة واما الاشاعرة فلا يقولون بكونهما ذاتيين لشيء من الافعال فيجوز
عندهم انقلاب كل حسن قبيحا وبالعكس فلا استحالة في ان يصير المأمور به في وقت منهيا
عنه في آخر انتهى وقد اشار الى ما ذكره من اختلاف جهتي الحسن والقبح باختلاف الاحوال
والازمان في العدة ونهاية المأمول والمعارج ومنها ما اشار اليه في شرح المختصر في قالوا
ان نسخ الله الحكم فاما لحكمة ظهرت له لم يكن ظاهرة له قبل او لا لحكمة وكلاهما باطل فالاول لانه هو
البداء وانه على الله ممتنع والثاني ان ما لا يكون لحكمة فهو عبث وهو ايضا على الله ممتنع ثم اجاب عن
هذا في انا لا نعتبر المصلحة فان عنيتم بالعبث ما لا مصلحة فيه فهو ملتزم او غيره فلا يلزم سلمنا
لكن المصلحة تختلف باختلاف الاحوال والازمان كنفع شرب الدواء في وقت او حالة وضرره
في اخرى او وقت اخر فقد يتجدد مصلحة لم تكن موجودة لا انه يتجدد ظهور مصلحة لم تكن
ظاهرة فلا يلزم بداء والحاصل ان عنيتم بظهور المصلحة تجددها اخترنا الاثبات ولا بداء
او تجدد العلم بها اخترنا النفي ولا عبث انتهى وقد اشار الى ما ذكره من الجواب في النهاية
ونهاية المأمول والاحكام ايضا وفي المعارج انما يلزم البداء لو كان الامر بعين ما نهى عنه
والوقت والمكلف واحد واشار الى ما ذكره في العدة ايضا ومنها ما اشار اليه في شرح المختصر
ايضا في قالوا لو جاز النسخ وهو ارتفاع الحكم فاما قبل وجوده او بعده او معه والكل باطل اما قبل
الوجود فلانه اذا لم يوجد كيف يرتفع والعدم الاصلي لا يكون ارتفاعا واما بعد وجوده فلانه
اذا وجد فيمتنع ان يرتفع لان ما صار موجودا لا يصير معدوما هو بعينه بل الذي
ان لا يوجد مثله ثانيا واما ان يرتفع هو بعينه فمح واما مع الوجود فلمثل ذلك مع امر زائد
هو انه لو ارتفع حال الوجود لزم اجتماع النفي والاثبات فهو حينئذ لا يوجد وانه مستقبل ثم
اجاب عن هذه الحجة في الجواب ان هذا يدل على ان الفعل لا يرتفع وهو غير محل النزاع بل
المراد ان التكليف الذي كان متعلقا به قد زال وهو ممكن كما يزول بالموت لانا نعلم بالضرورة
انه بعد الموت لم يبق مكلفا بعد ان كان مكلفا وهو معنى الارتفاع في النسخ لا ان الفعل
يرتفع انتهى وقد اشار الى ما ذكره في نهاية المأمول ايضا ومنها ما اشار اليه في شرح المختصر ايضا
في قالوا اما ان يكون الباري تعالى عالما باستمراره ابدا او لا وعلى التقديرين فلا نسخ اما الاول

عدم استمراره ابدا فكذا الالزم الجهل واما اذا لم يعلم استمراره ابدا فلانه يعلمه الى وقت معين فيكون الحكم فى علمه موقتا وذلك الوقت غير ثابت فيما بعده فالقول الذى يحضر فيه الا يكون رافعا لحكم ثابت فلا يكون نسخا ثم اجاب عن هذا فى الجواب انا نختار انه يعلمه الى وقت معين وهو الوقت الذى يعلم انه ينسخ فيه وعلمه بانتفاعه ينسخه اياه لا يمنع النسخ بل يلزم منه وجود النسخ فكيف ينافيه انتهى وقد اشار الى ما ذكره فى غاية المامول ايضا ومنها ما اشار اليه فى شرح المختصر فى ان الحكم الاتى لا مقيد بغاية او مؤبد وكيف كان لا نسخ اما اذا كان مقيدا بغاية فلان الحكم يخلو عنه بعد تلك الغاية لا يكون نسخا كما يقول صم الى الغد ثم يقول لا تصم اذ ليس فيه رفع قطعا واما اذا كان مؤبدا فلانه لا يقبل النسخ ونحن نعلم بالضرورة ان ذلك كما ان المعانى التعبير يكون التعبير هنا الاخبار به واما ثانيا فلانه يؤدى الى نفى الوثوق بتأبيد حكم ما وقد ذكرتم احكاما مؤبدة كالصلوة والصوم واما رابعا فلانه يؤدى الى جواز نسخ شريعتكم وانتم لا تقولون به ثم اجاب عن هذه الحجة فى الجواب ان التابيد يمكن ان يجعل قيدا فى الفعل المتعلق للوجوب وان يجعل قيدا فى الوجوب نفسه والبحث جعله قيدا فى الفعل بنفسه اى الفعل ابدا واجب فى الجملة وح فلا نم انه لا يقبل النسخ وذلك كما لو كان الوقت معينا بان يقول صم رمضان هذه السنة ثم نسخ قبله فيكون رمضان ظرفا للصوم والوجوب ثابت قبله ويرتفع قبله فلا يوجد فيه واذا جاز ذلك مع التنصيص فى الوقت مع قيد التابيد وانه ظاهر فى شاملة ويمكن ان لا يتناوله اجمع وتحقيقه ان قولهم صم رمضان ابدا يدل على ان كل صوم شهر من شهور رمضان الى الابد واجب فى الجملة غير المقيد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يمكن رفع الوجوب رمضانا عدم استمراره منافضا له وذلك كما يقول صم كل رمضان فان جميع الرمضانات داخلة فى هذا الخطاب واما اذا اتت القطع الوجوب قطعا ولم يكن نفيا لتعلق الوجوب بشىء من الرمضانات وتناول الخطاب له نم الممتنع ان يجعل التابيد للوجوب بان يخبر ان الواجب ثابت ابدا ثم ينسخ حتى ثانى زمان لا وجوب فيه وما ذكرتم من الوجوه انما يبطل هذا القسم ومثل عنه وانتم و التخصيص ان زمان الواجب ثابت ابدا ثم ينسخ حتى ثانى زمان الوجوب فقد يتقيد الاول بالاول دون الثانى انتهى وفى الاحكام فى مقام الجواب عن الحجة المذكورة وعن الثالث قولهم ان الخطاب ان كان موقتا فلا يكون قابلا للنسخ لا نم ذلك فانه لو قال صم رمضان مجرا فى هذه السنة ثم قد عرفه ولا يجوز فانه يكون جائزا عندنا على ما ان فى جواز نسخ الامر قبل التمكن من الفعل قولهم وان كان

والاعلى التاكيد فرفع لا نم ذلك واشار الى ما ذكره فى بنبغى ايضا ومنها ما ذكره فى نبيه فى احتج منكرو النسخ بانه لو جاز نسخ الاحكام الشرعية باعتبار اختلاف الاوقات فى المصلحة والمفسدة لجاز نسخ ما وجب من الاعتقادات من باب التوحيد والعدل وغير ذلك والتالى باطل بالاجماع ثم اجاب عن هذا فى الجواب ان النسخ لا يرد على جميع الاحكام بل على ما يقبل التبديل والتغيير على ما ياتى والاصل فى ذلك ان اعتقاد التوحيد وكلما اشبهه معرضه الى العقل كان وجوبه ثابتا بالعقل عند المعتزلة ويمنع ما ثبت وجوبه عقلا لان الشارع لا ياتى بما يخالف العقل ولان الاحكام الشرعية انما هى الطاف فى الواجبات العقلية ومقربة اليها فلا يكون رافعة اليها وعند الاشاعرة يمنع نسخه ومنعه الاجماع لان العقل يجوز ان يرد الشرع بوجوبه ابتداء فضلا عن نسخه بعد وجوبه انتهى وقد اشار اليه فى الاحكام ايضا ومنها ما ذكره فى نبيه ايضا فى احتج منكرو النسخ بان الفعل ان كان طاعة استحال النهى عنه وان كان معصية استحال الامر به ثم اجاب عن هذا فى الجواب ان الطاعة والمعصية ليستا من صفات الافعال مطلقا من حيث صدورها عن العبد امتثالا للامر والارادة على الخلاف فى الفعل الصادر عن المكلف اذا كان مامورا به كان طاعة واذا نهى عنه ففعله معصية انتهى واشار الى هذا الجواب فى الاحكام ايضا ومنها ما ذكره فى نبيه ايضا فى احتج منكرو النسخ عقلا بان الفعل ان كان مرادا مختصا بالنهى مكروها وان كان مكروها صار بالامر مرادا ثم اجاب عن هذا فى الجواب انه مراد ومكروه باعتبار الوقتين ولا استحالة فى ذلك على ان الاشاعرة منعوا من استلزام الامر والنهى الارادة والكراهة انتهى واشار الى هذا الجواب فى الاحكام ايضا ومنها ما ذكره فى العدة فى احتج المانع بانه لو جاز النسخ لزم منه الامر بالشىء والنهى عنه وهو فاسد لان الامر يدل على حسن المامور به فلو نهى عنه لانتقضت الدلالة ثم اجاب فى الجواب لا نم انه يلزم منه الامر بالشىء والنهى عنه لانا بينا ان الدليل الاول لما دل على ما تناوله قولنا لم نهى اه قلنا لا نم لان الدليل الثانى دل على قبح ما لم يدل عليه الاول فلم ينقض دلالته وجرى ذلك مجرى ما علم بدليل عقلى فان الشرع اذا دل على وجوب فعل فانا نعجز عنه المكلف سقط بالعجز ولا يلزم ان يكون العجز ناقضا لدلالة الوجوب كذا ما سلكنا انتهى وفى العدة الجواب عن الشبهة الرابعة وهى قولهم ان الامر باطلاقه يدل على حسن المامور به ابدا فلو نهى عنه لانتقضت دلالته على ذلك فهو ان الامر عندنا لا يقتضى التكرار وانما يقتضى الفعل مرة واحدة فعلى هذه الشبهة ان اقترن باللفظ قول الامر فعل ابدا فلفظ التابيد لا يفيد الدوام على كل حال لان هذه اللفظة يستعمل فيما لا يراد الدوام الا ترى ان القائل يقول الزم

فاذا نا ابدا او امض في طلب العلم ابدا او غير ذلك ونحن نعلم انه لا يراد بجميع ذلك الدوام لانه لابد
من انقطاع المامور به وان اقترن باللفظ دليل يدل على ان المراد بالامر التكرار فكذلك ايضا
لابد له من الدوام لانه انما يقتضي تكرار الفعل ما دام مصلحة فاما اذا تغيرت بخلاف مصلحة لان
دلالة السمع تترتب على دلالة العقل ومعلوم بالعقل ان الله تعالى يامرنا بالفعل ما دام مصلحة لنا
فاذا صار مثله مفسدة وجب ان ينهى عنه ويجري ذلك مجرى ما علم بالعقل ما دمنا قادرين
فاذا عجزنا عنه سقط التكليف عنا فاذا ثبت ذلك كان امره تعالى مرتبا على دليل العقل وبعض
في علم المنطوق به واذا ثبت ما قلناه فقد علم ان النهي ينقض دلالة الامر كقول القائل ان الفعل
المزيل للمزوم المامور به ينقض دلالة الاخر وذلك بين الفساد وينبغي التنبيه على امور الاول
صرح في المعارج وغيره والمبادي وشرحه والمنية والزبدة والمعالم والمعراج والاحكام وشرح
المختصر بوقوع النسخ ولا اشكال فيه وقد حكي عن المعظم وللخصم وجوه منها ما تمسك به في المعارج
وغيره وشرح المبادي والزبدة والاحكام وشرح المختصر وغيرها من ان الله تعالى امر ادم ع ان يزوج
بناته ببنيه وقد حرم ذلك في شريعة من بعده ولا نسخ وهذا في الاحكام فتق فان قيل يحتمل ان
امر ادم ع كان مقيدا بظهور شرع من بعده فلا يكون نسخا لانتهاء مدة الحكم الاول لكونه كان
مقيدا بظهور شرع من بعده قلنا الامر لادم ع كان مطلقا والاصل عدم التقييد وان قيل انه
كان ذلك مقيدا في علم الله تعالى سبحانه بظهور شريعة اخرى قلنا هذا هو عين النسخ فان الله
تعالى اذا امر بالفعل وكان وهو عالم انه سينسخه ويعلم وقت نسخه فتقييده في علمه لا يخرجه عن حقيقة
النسخ ومنها ما تمسك به في المعارج وغيره والمبادي وشرحه ونهاية الاصول والاحكام من انه ورد
في التورية ان الله تعالى قال لنوح ع عند خروجه من الفلك اني جعلت كل دابة ماكلا لك ولذريتك
واطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم حرم على بني اسرائيل كثيرا من الحيوانات
ومنها ما ذكره في غيره والمنية ايضا لا وعارض اليهود بوقوع النسخ عندهم كما في البقرة التي امروا
بذبحها فانه جملة [illegible] ثم نسخه وامر بتقريب [illegible] في كل يوم وعشية ثم نسخه ومنها ما اشار
اليه في الاحكام فتق وقد احتج على منكري النسخ من اليهود بالزيادات احدها ان العمل كان مباحا
في يوم السبت ثم حرم على موسى ع وقومه ومنها الختان كان في شرع ابراهيم ع جائزا الكبر وقد اوجبه
موسى ع في يوم ولادة الطفل ومنها ان الجمع بين الاختين كان مباحا في شريعة يعقوب وقد حرم في
شريعة من بعده ثم اجاب عن هذه الحجة فتق بعد الاشارة اليها ولقائل ان يقول العمل يوم

السبت

السبت والختان في حالة الكبر وكذلك الجمع بين الاختين كان مباحا لحكم الاصل ورفع
ما كان مباحا لحكم الاصل العقلي لا يكون نسخا كما علم فيما تقدم انتهى وقد صرح بهذا
الجواب في شرح المختصر ايضا واجاب عنه في غيره بان التقدير انه اباح والاباحة واذ كانت
هي الاصل الا انه هي الاصل لا ينافي حكم الشارع بها فرفعها يكون نسخا ومنها ما تمسك به
في جملة من الكتب في المعارج وقع النسخ في شرعنا كنسخ التوجه الى بيت المقدس باستقبال
الكعبة ونسخ الاعتداد في الوفاة بالحول الى اربعة اشهر وعشر ونسخ ثبات الواحد في
الجهاد لعشرة الى ثبات الاثنين وفي العدة اما من ابى النسخ من اهل الملة فبطلانه وقوع
النسخ في شرعنا بلا ارتياب لانه لا خلاف بين الامة ان القبلة كانت الى بيت المقدس
وانه نسخ ذلك بالتوجه الى الكعبة وكذلك نسخ الحول في عدة المتوفى عنها زوجها باربعة
اشهر وعشر ونسخ ايضا تقديم الصدقة على المناجاة وكذلك نسخ وجوب ثبات الواحد
للعشرة بثبات الواحد للاثنين ونظائر ذلك كثيرة وفي غيره النسخ واقع للاجماع على
كون شرعنا ناسخا لما تقدم وفي غيره يدل على الوقوع الادلة القاطعة على نبوة محمد ص
واجماع الامة على وقوع النسخ كما في الاستقبال الى الكعبة الناسخ للاستقبال الى بيت
المقدس والاعتداد باربعة اشهر وعشرة ايام الناسخ للحول وغير ذلك من الايات
وفي المنية لنا على الوقوع انا نقطع بنبوة محمد ص بالبراهين الساطعة والادلة الواضحة
وذلك مستلزم لتحقق النسخ واجماع الامة فانهم لا يختلفون في وقوع النسخ في الاحكام كما
في نسخ التوجه الى البيت المقدس للتوجه الى الكعبة والاعتداد من الوفاة بالحول بالاعتداد
باربعة اشهر وعشرة ايام وان شريعة سيدنا محمد ص ناسخة لما تقدم من الشرائع وفي
الاحكام واما ما يدل على وقوع النسخ في الشرع اما بالنسبة الى من خالف من المسلمين في ذلك
فهو ان الصحابة والسلف اجمعوا على ان شريعة محمد ص ناسخة لجميع الشرائع السالفة واجمعوا
على نسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس باستقبال الكعبة وعلى نسخ الوصية للوالدين
والاقربين باية المواريث ونسخ صوم عاشوراء بالصوم رمضان ونسخ وجوب ثبات الواحد
للعشرة المستفادة من قوله تعالى ان لم يكن منكم عشرون صابرون الاية بقوله تعالى الان خفف الله
عنكم الاية الى غير ذلك من الاحكام المتقدمة ثم قال واما منع كون شريعة محمد ص ناسخة لشرع
من تقدم فمخالف للاجماع السلف قاطبة وفي شرح المختصر لنا على الاصفهاني دليل على

الوقوع ان الامة اجمعت على ان شريعتنا ناسخة لما يخالفها من الاحكام ثم نقول صحة شريعتنا
ان توقفت على النسخ وقد ثبت البرهان فقد صح النسخ والايجاد اثبات النسخ بالادلة القرآنية
لان كلما لا يتوقف على النسخ يجوز اثباته والاجماع منها وايضا ان التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا
اجماعا ونسخ بالتوجه الى الكعبة وايضا كانت الوصية للوالدين والاقربين واجبة وقد نسخت باية المواريث
وايضا ثبات الواحد للعشرة كان واجبا ونسخ بثبات الواحد للاثنين وذلك كثير لا يخفى فمن اراده
فعليه بالكتب المستقرة فيه الثاني حكي عن اليهود الاستدلال على منع نسخ شريعة موسى بوجهين احدها
ان موسى قال تمسكوا بالسبت ابدا وفي اينما تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارضين وهو لا يفيد الا في
نسخ دلالة وسنة اما الاول فلما سيأتي اليه الاشارة واما الثاني فلما ذكر في جملة وفي النهاية وغاية
المأمول والاحكام وشرح المختصر من ان موسى قال في التوراة ان اليهود انقطع فقد ثبت هذا القول لا في
التوراة لتغايرهم دعوى الى التزم محمد للمطهر واشتهر به بالدين ولهذا لما اسلم احبارهم مثل كعب الاحبار
وابن سلام ووهب بن منبه وغيرهم وقد كانوا اعرف من غيرهم بالتوراة لم يذكروا ذلك ولو كان ذلك حقا
لعارضوا به النبي ولذلك الاحكام وفي تمام انهم عارضوا في نقض من الحديث فانهم من [illegible] الحديث ان المحض
كما امرتكم به [illegible] كما دامت السموات والارض وفي الانبياء في ذلك ما يدل على جواز النسخ وفي [illegible]
[illegible] والنهاية الاحتجاج بذلك ضعيف الانقطاع فان اليهود بحسب [illegible] عن نقل الامر [illegible] وثانيها
ما ذكره في النهاية ان اخبر اليهود ان موسى بين دوام شرعه ومتى كان كذلك احتمال نسخه اما الاول فلانه
لو لم يبين دوام شرعه لكان اما ان يبين انقطاعه او لا يبين شيئا منهما والاول باطل والا لنقل متواترا لانه
مما يتوفر الدواعي على نقله ولم ينقل متواترا [illegible] والثاني ايضا باطل لان [illegible] المرة الواحدة لما
تقدم من ان الامر لا يحمل على التكرار وهو يبطل اجماعنا واعدم قبوله النسخ واما الثاني فلانه من [illegible] بيانا
الدوام مع عدم [illegible] لا يجوز عليه ثم لا يجب عن هذا ان الجواب المنع من بيانه دوام شرعه ولا نعلم انه
بين انقطاعه ولا يلزم [illegible] اما اولا فلان [illegible] اليهود انقطع فان [illegible] الكثرتهم ولم [illegible]
الاعداد لا يلتفت [illegible] واما ثانيا فلجواز كون بيان الانقطاع على سبيل الاجمال [illegible]
الدالة على [illegible] اثبات النسخ وان كان جائزا عقلا [illegible] ولكنه لا اشكال في خلاف الاصل يجوز للمخالف
في موضع الثالث الرابع في [illegible] اتفق العقلاء على [illegible] التكاليف [illegible] الذي هو شرط التكليف الخ
لان تكليفه [illegible] معرفة [illegible] العلم [illegible] العلم به فانه [illegible] معرفة
نفسه [illegible] معرفة [illegible] موقوفة على معرفة وجود [illegible] وهذا نوع انه تكليف بالمحال وكذا لا يجوز

الا تكلف

انه يكلفه معرفة شيء من الحوادث على خلاف ما هو به لانه قبيح فيستحيل فعله وتركه يعني الخلاف
في موضعين احدهما هل يجوز نسخ معرفته تعالى وشكر النعم وتحريم الكفر والظلم وغير ذلك
مما قيل لوجوبه بحسنه وتحريمه بقبحه وبالجملة ما يجب استمراره على وجه واحد من افعال الله لصفة
هي عليها كوجوب الانصاف وقبح الكذب ولكونه لطفا لا يتغير كالمعرفة بالله تعالى وعدله
توحيده فمنع منه المعتزلة كافة بناء على الحسن والقبح ورعاية الحكمة وربما بنوا على هذا صحة اسلام الصبي
فان وجوبه بالعقل وان استقلال الصبي غير ممكن وجوزه الاشاعرة بناء على نفي الحسن والقبح العقليين
وعدم وجوب رعاية الحكمة في افعاله تعالى الثاني على تقدير جواز نسخ هذه الاحكام هل يجوز
من الله تعالى ان كلف العبد ان ينسخ عن جميع التكاليف منع منه الغزالي لانه لا يعرف النسخ من لا
يعرف الناسخ وهو الله تعالى ويجب على المكلف معرفة النسخ والناسخ والدليل المنصوب عليه فيبقى
هذا التكليف بالضرورة قبل عليه النسخ وان قلنا انه لا يحصل في حق المكلف دون علمه به فلا
يتم تحقق النسخ بجميع التكاليف في حقه عند علم النسخ وان لم يكن مكلفا بمعرفة النسخ انتهى
مفتاح اختلفوا في جواز النسخ في القران بمعنى امكان نسخ حكم دل القران العزيز على ثبوته
وفي وقوع ذلك على قولين الاول انه جائز وواقع وهو مختار صاحب النهاية والمبادي وشرحه
والمنية والزبدة وغاية المأمول والمعراج وفي النهاية اتفق المسلمون على جواز نسخ القران وفي
المنية اتفقت الامة على وقوع النسخ في القران العزيز الثاني انه ليس بواقع ولا جائز الوقوع
وهو المحكي في النهاية والمبادي وشرحه والمنية وغيرها عن ابي مسلم ابن بحر الاصفهاني للقول
الاول وجوه منها ما تمسك به في المعارج والنهاية والمبادي وشرحه والمنية والزبدة وغاية المأمول
والمعراج من انه تعالى امر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد حولا حيث قال والذين يتوفون منكم
ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول ثم نسخ ذلك بقوله تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا واورد عليه ابو مسلم على ما حكاه
في النهاية والمنية وغيرها بان حكم الاعتداد بالحول لم يزل بالكلية فان الزوجة لو كانت حاملا
ومدة حملها حول لاعتدت [illegible] الاحكام بان عدة الحامل ابعد الاجلين من وضع الحمل ومضي اربعة
اشهر وعشرة ايام سواء كان ذلك في اقل من الحول او فيه فان امكن فالاعتداد بخصوص الحول
زال بالكلية ومنها ما تمسك به في المعارج والنهاية والمبادي والمنية وغاية المأمول والمعراج من
انه تعالى امر بتقديم الصدقة على المناجاة بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا

بين يدي نجويكم صدقة ثم نسخ ذلك وقد ادعي الاتفاق عليه في الاحكام وقيل عليه في نسخها
قوله تعالى فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم انتهى واورد على هذه الحجة ابو مسلم على ما حكاه في بر وب
وشرح المبادي والمنية وغيرها بان وجوب الصدقة انما زال بزوال سببه وذلك لان الغرض
من هذا الامر تميز المؤمنين من المنافقين بالامتثال وعدمه فلما حصل ذلك الامتياز ارتفع ذلك
الحكم واجيب عن هذا الايراد بوجهين احدهما ما ذكر في ب والمنية وغاية المامول والاحكام من انه
لو كان الغرض ما ذكره لزم كون اكابر الصحابة غير امير المؤمنين ع منافقين وهو باطل اتفاقا واعترض
عليه في بر وق وغيره نظر فانا نقول لعل السبق من لم يتصدق مع المناجات ومنع ذلك في اكابر الصحابة
لقصر المدة وثانيهما ما حكاه في المعراج من بعض ق واجيب بان هذا عين النسخ لان الصدقة ثابتة
بسبب وزالت وكلما كان كذلك كان منسوخا ومنها ما تمسك به في المعراج وب وبر والمبادي والمنية
والنهاية وغاية المامول من انه تعالى امر بثبات الواحد للعشرة بقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون
يغلبوا مائتين ثم نسخ ذلك بقوله تعالى الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة
يغلبوا مائتين واورد عليه ابو مسلم على ما حكاه في المنية بانه يمكن ان يبقى ان حكمه باق اذا لو كانوا
ابطالا او المائتان في غاية الجبن والضعف بحيث يعجز نصويهم عن مقاومة العشرين وجب الثبات
فيكون مخصصا واجاب في المنية عن الايراد ق والجواب بعد تسليم ان خصوصية العدد زالت بالكلية
لتحقق الحكم في غيره كما لو فرض زيادة الضعفاء على الاثنين والحال كما ذكر ومنها ما تمسك به في بر وب
والمبادي والمنية والنهاية وغاية المامول من انه تعالى امر بالتوجه الى البيت المقدس ثم نسخ ذلك بايجاب
التوجه الى الكعبة بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام واورد عليه بوجهين احدهما ما ذكره في
المنية ق وفيه نظر لان التوجه الى البيت المقدس لم يكن واجبا بالقران اذ ليس فيه ما يدل عليه الا السنة
وح لا يكون ايجاب التوجه الى المسجد الحرام بالاية المذكورة والا لكون بعض القران منسوخا بل يكون
ناسخا انتهى ولا يخفى ان هذا مدفوع بما ذكره في النهاية فانه ق كما قوله تعالى سيقول السفهاء من الناس ما
ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم ازالهم عنها بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام لانا نقول هذا
لا يصلح للدفع كما لا يخفى وثانيهما ما ذكره ابو مسلم على ما حكاه في ب والنهاية والمنية من ان حكم التوجه
الى بيت المقدس لم يزل بالكلية لوجوب التوجه اليها عند الاشتباه او العذر فهو تخصيص لا نسخ
واجاب عنه في الاول والثالث وغاية المامول والاحكام بان التوجه الى بيت المقدس حال الاشتباه
ليس مقصودا لذاته بل لتحقق الصلوة الى الكعبة فهو مساو لغيره من الجهات وما كان مختصا ببيت المقدس

من غيره

من غيره من الجهات زال بالكلية ومنها ما تمسك به في بر وق لنا قوله تعالى ما ننسخ من اية الاية ثم قال
ابو مسلم بان النسخ الازالة والمراد هنا الازالة من اللوح المحفوظ ثم قال واعترض بان الازالة
من اللوح المحفوظ لا يختص ببعض القران وهذا النسخ ببعضه ومنها ما تمسك به في بر ايضا قوله
تعالى واذا بدلنا اية مكان اية والله اعلم بما ينزل قالوا انما انت مفتر والتبديل
يشتمل على رفع وعلى اثبات والرفع النسخ اما التلاوة او الحكم او هما معا لا يقال يجوز ان يريد
انه انزل احدى الايتين بدلا عن الاخرى فيكون النازلة بدلا عما ينزل لانا نقول
جعل المعدوم مبدلا عنه جائز وللعقول الثاني ما حكاه جماعة عن ابي مسلم من قوله تعالى
لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فان الناسخ باطل واجاب عنه في المعارج
ق والجواب لا نسلم ان النسخ باطل ولا يلزم من كونه ابطالا كونه باطلا سلمنا لكن لا
لكن لم لا يجوز ان يكون ما بين ايديه اشارة الى كتب الانبيا المتقدمة وخلفه اشارة
الى ما يكون بعد النبي ص [illegible] وهذا الاحتمال كاف في ابطال الاحتجاج
انتهى وفي ب وبر والمبادي والمنية ان المراد بالاية والله اعلم انه لم يتقدمه من كتب
[illegible] ما يقتضي بطلانه ولا ياتيه من بعده منها ما يبطله الا ما توهمه ابو مسلم وفي المعارج
واجيب بان الضمير للمجموع القران فلا يجوز ان يكون كله باطلا وح لا يلزم من ذلك عدم
جواز نسخ البعض مصالح قد ذكروا للنسخ والناسخ والمنسوخ شرائط منها ان يكون النسخ
رفعا لحكم شرعي وان يكون الناسخ والمنسوخ شرعيين وقد صرح بهذا الشرط في الذريعة و
العدة والمعارج وب والمنية والاحكام ويستفاد من التعريف للنسخ المذكور في بر والباقي
و[illegible] والمختصر وشرحه والمعراج والمحكي عن الفقهاء والاصوليين وبالجملة الظاهر انه لا
خلاف فيه وان كان بعض تعاريف النسخ ربما يدل على خلاف ذلك ولكن الظاهر انه من
قصور العبارة لا من المخالفة في المذهب سلمنا بل ولكنها شاذة في الغاية ولا يبعد معه
دعوى الاتفاق عليه ولعله لذلك في الاحكام من شروط النسخ المتفق عليها ان يكون
شرعيا وبالجملة لا اشكال في ذلك ويتفرع عليه امور منها ان المرتفع اذا كان حكما عقليا
لا يكون منسوخا ولا يكون هناك نسخ وان كان الرافع خطابا وحكما شرعيا فلا يتحقق نسخ
برفع البراءة والاباحة الاصليين بخطاب شرعي وقد صرح بذلك في الذريعة والعدة
والمعارج و[illegible] وب والمبادي والمنية والمعراج والاحكام وقد ادعى في المنية الاجماع على ذلك

وفي الاولين لانه لا ينافي تحريم الخمر اباحتها سابقا عقلا ومنها ان الرافع للحكم
الشرعي اذا كان امرا عقليا كما في رفع الاحكام التكليفية الشرعية لعدم التمكن منها
والعجز عنها بموت او جنون او نحوهما لا يكون ناسخا ولا يكون هناك نسخ ايضا وقد صرح بذلك
في الذريعة والعدة ويب ويه والمنية والاحكام وقد ادعى فيه الاجماع على ذلك وفي
الاولين لانه لا ريب ان الموت والجنون والعجز نسخ عن المكلف ما كان واجبا عليه لما كان
زوال ذلك عن المكلف معلوما عقلا وزاد في ثانيهما فتأمل وهذا الذي ذكرناه انما يمنع من
اطلاق عبارة النسخ عليه فالحاصل فيه على كل حال الا ترى انه لا فرق في سقوط التكليف
بين زوال الفعل او حصول الموت والعجز بين ورود النهي عنه في ان الحالين يسقط
التكليف وانما يمنع ذلك من اجراء العبادة فيه على ما قلنا واشار الى هذا الكلام في المعارج
ايضا ومنها ان يكون المراد بالناسخ غير المراد بالمنسوخ نفسه وقد صرح بهذا الشرط في
الذريعة والعدة والمعارج والمنية وهو جيد واحتج عليه في المعارج والعدة والمنية بلزوم
البداء على تقدير كون المراد بالناسخ هو المنسوخ وزاد في العدة فتأمل ولاقتضى ذلك كون الامر
والنهي بعينها فعلى هذا يجب ان يكون الناسخ وعلى ان شيئا ولم يرد فقط بالمنسوخ وذلك يبطل
قول من حد النسخ بانه زوال الحكم بعد استقراره لان الحكم اذا استقر وثبت انه مراد لم يجز ان
يرفع لما يؤدي اليه من الفساد الذي قلناه وعلى ما قلناه يبطل قول من حد ذلك بانه رفع
المأمور به لانه لو كان كذلك لوجب كونه مرادا بالامر ومكروها بالنهي وذلك يؤدي الى ما قدمنا
من الفساد ومنها ان يكون الناسخ متراخيا ومنفصلا عن المنسوخ وقد صرح بهذا الشرط في
الذريعة والعدة والمعارج ويه ويب والاحكام ويمكن استفادته من تعريف النسخ المذكور
في م ويه والمختصر والمحكي عن القاضي والغزالي والفقهاء والاصوليين لانهم ذكروا فيه قيد
التراخي والناظر وصرح في يه ويب وشرح المبادي والمنية وغيرها بانه يخرج بهذا القيد
الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبالجملة جميع المخصصات المتصلة وبالجملة الظاهر ان
الشرط المذكور مما لا خلاف فيه وقد صرح بنفيه في الذريعة فقال من حق الناسخ ان يكون
منفصلا من المنسوخ ولا يوصف بهذه الصفة مع الاتصال ولا خلاف في ذلك وفي الاحكام
التصريح بدعوى الاتفاق على ذلك وفي المعارج لانه لو كان متصلا لما كان نسخا كما في
قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وكقوله تعالى اتموا الصيام الى الليل بل ذلك بالتقييد و

التخصيص

التخصيص اشبه وفي العدة يشترط الانفصال لانه لو كان متصلا لم يوصف بانه ناسخ الا ترى
انه لا ريب ان قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فأتوهن الاية
نسخ للحظر المتقدم لما كان منفصلا به انتهى واعلم ان في العضدي في شرح المختصر بعد الاشارة
الى فائدة قيد التأخر ومما يبنى عليه ان الحكم كلام الله تعالى وهو قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه
فلا يتصور رفعه ولا تأخره عن غيره واجاب المصنف عنه بانا نريد بالحكم ما ثبت على المكلف بعد
ان لم يكن ثابتا فانا نقطع بان الوجوب المشروط بالفعل لم يكن قبل الفعل ثابتا ثم ثبت بعده
وذلك ليس بقديم فيمتنع استفادته وتأخره ثم انا نعلم قطعا انه اذا ثبت تحريم شيء بعد وجوبه
فقد انتفى الوجوب وهذا هو الذي نعنيه بالرفع واذا تصورنا الحكم والرفع كذلك كان امكانه
وقوعه ضروريا وكذلك تأخره انتهى ومنها ان يكون المنسوخ مطلقا غير موقت بوقت معين معلوم
وقد صرح بهذا الشرط في الذريعة والعدة والمعارج ويب والمنية والاحكام ويمكن استفادته
من تعريف النسخ المذكور في م والمعارج والمحكي عن الغزالي والقاضي ابي بكر والمعتزلة والفقهاء
والاصوليين لانهم ذكروا فيه قيدا على وجه لولاه لكان ثابتا وبالجملة الظاهر انه مما لا خلاف فيه
الشرط وقد صرح بدعوى الاتفاق عليه في الاحكام واحتج عليه في المعارج بانه لو وقت لم يكن
ذلك نسخا لان شرط تسميته ان يثبت الحكم لولا الدليل المتراخي وذلك غير حاصل في هذه الصورة
وفي العدة يشترط ذلك لان ما يكون موقتا لا يوصف بانه نسخ ولذلك لا يقال الافطار بالليل ناسخ
لصوم النهار واذا قيد الحكم بغاية مجهولة كما في قوله تعالى ودوموا على هذا الفعل الى ان انسخه عنكم
وكما في قوله تعالى فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا فهل يتحقق فيه
النسخ او لا لكون الشرط عدم التقييد بغاية مطلقا صرح بالاول في الذريعة والعدة ويب والمنية
وهو ظاهر المعارج والاحكام وهو جيد ومنها ان يكون المنسوخ مستمرا لولا الناسخ وقد صرح
بهذا في الذريعة والغنية ويب والمنية فيه فانه لو كان منقطعا او مقيدا بمرة واحدة او
مطلقا لم يكن ارتفاعه نسخا انتهى وما ذكره جيد ومنها ان يكون المنسوخ مما يصح تغيره باعتبار
عروض الاحكام الشرعية وقد صرح بهذا الشرط في الذريعة والغنية والتهذيب والمنية ومثل فيه
لما ذكرنا مثلهم فقد يشترط ان يكون المنسوخ مما يصح تغيره والعقود التي كل واحد منها في حالة
يكون واجبا وفي حالة حراما وفي حالة مباحا كما في حالة الصلوة والخروج ومنها وجوه التعرض
كالبيع المحرم وقت النداء المباح في غيره وكالنفع والضرر فان الشيء قد يكون نافعا في وقت

كما لا يجوز عند الصابئة وصار اكلا عند الشيع ثم قد ولا يتحقق النسخ فيما يجب استمراره اما
لكونه لطفا مثل الكفر بالله تعالى او لكونه على صفة هو عليها لازمة له كوجوب الانصاف
فانه معلل بصفة الانصاف وقبح الكذب والجهل فانهما معللان بصفتيهما المتعلقتين بهما وهي صفة
لازمة لهما انتهى وقد صرح بما اشار اليه بقوله ولا يتحقق الخ في الذريعة والغنية وينبغي منها
ان يكون الناسخ مساويا للمنسوخ في المعلومية والمظنونية فلا ينسخ المتواتر بالاحاد وقد
صرح بهذا الشرط في الذريعة والعدة والمعارج وسياتي تحقيق الكلام فيه ان شاء الله وينبغي التنبيه
على امور الاول صرح في الذريعة والعدة ويب والمنية بانه ليس من شرط الناسخ ان يكون لفظ
المنسوخ متناولا لما يرد الا عليه باحدى الدلالات الثلث بل لو علم استمرار الحكم بقرينة خارجة عن
الخطاب يساوي ما علم استمرار الحكم فيه من ظاهر الخطاب في صحة ورود النسخ عليه وهو جيد قد
في المنية الا ترى ان الامر لا يدل على التكرار مع انه لو دلت قرينة على ارادة التكرار منه ثم دل دليل على
رفع الحكم عن بعض المراتب لكان نسخا اتفاقا مع عدم تناول اللفظ له وقد اشار في العدة الى
ما ذكره من المثال ثم قد وعلى هذا اكثر النسخ في الشريعة لانه ليس شيء من الفاظ المنسوخ ظاهره يقتضي
~~التكرار منه ثم دل دليل على رفع الحكم عن بعض المراتب لكان نسخا اتفاقا مع عدم تناول اللفظ~~
وانما علم ذلك من حال الرسول وهذا يبين لانه كما لا يمتنع نسخ الفعل بما شاكله من الشبهات وان لم
يكن ذلك كذا ما لا يمتنع ان يعلم بدليل ان المراد بالامر التكرار فيعترضه ويفارق التخصيص الذي قد بينا
انه لا يقع متراخيا الا فيما بيناه ولو اللفظ العام العام من هذا الوجه الثاني قد في يه لا ينبغي طرق
الناسخ والمنسوخ كونهما ثابتين بالنص بل يجوز ان يكون بلحن القول او بفحواه وظاهره وصرح بما
ذكره في المنية وزاد فيه فعل الرسول صلعم واشار الى ما ذكراه في المعراج ايضا بل ذلك مقتضى كلام
القوم وهو المعتمد الثالث قد في يه لا يشترط ان يكون الناسخ متقوما بمثل لفظ المنسوخ بل ان يكون
ثابتا باي طريق كان ولا ان يكون مقابلا للمنسوخ من كل وجه حتى لا ينسخ الامر الا بالنهي الا بالامر بل
يجوز نسخ كليهما بالاباحة وان ينسخ الواجب المضيق بالموسع وانما يشترط ان يكون رافعا حكما
من المنسوخ اي حكم كان انتهى وهو جيد الرابع قد في العدة ليس من شرط الناسخ ان يكون متناولا
بجملة ما يلي بل لا يمتنع ان يكون متناولا لما صح نسخ الدليل الشرعي فيه وان كان متناولا لاحكم في عين
واحدة ويفارق التخصيص ومنها هل يجوز نسخ الحكم المقيد بالتأبيد والمعلق عليه بحيث يكون
التأبيد قيدا للفعل كما في قوله صوموا رجب المعين ابدا وفي مسكرا بالسبت ابدا او لا يجوز النسخ

فيكون

ع فيكون من شرائطه عدم التقييد بالتأبيد اختلفوا في ذلك على قولين الاول انه يجوز ذلك و
هو للذريعة والعدة والمعارج والتهذيب والمبادي ويه والمنية وبعه وغاية المامول و
الاحكام والمختصر وشرحه ونهاية العضدي كما اشير اليه في جملة من الكتب ففي يه ذهب الناس
الا من شذ الى انه لو قال الله تعالى لوقت لنا افعلوا هذا الفعل ابدا لم يجز نسخه والحق خلافه كما ذهب اليه الاكثر
وفي شرح المبادي اكثر المحققين جوازه والنسخ الامر بالتأبيد وفي غاية المامول هل يجوز نسخ الحكم
المقيد بالتأبيد والتفصيل الكلام ان التأبيد يجوز ان يكون قيد الحكم وان يكون قيد الفعل
كان يقول صوموا ابدا فالجمهور على جواز نسخه وهو الاصح وقيل لا يجوز وفي الاحكام اتفق الجمهور
على جواز نسخ حكم الخطاب اذا كان بلفظ التأبيد كقوله صوموا ابدا خلافا لشذوذ من الاصوليين
وفي المختصر الجمهور على جواز نسخ مثل صوموا ابدا بخلاف الصوم الواجب مستمرا ابدا وفي شرح
الحكم المقيد بالتأبيد ان كان التأبيد قيدا في الفعل مثل ان يقول صوموا ابدا فالجمهور على
جواز نسخه الثاني انه لا يجوز وهو المحكي في جملة من الكتب عن بعض وفي الذريعة ليس من شرطه
ان لا يكون اللفظ مقتضيا للتأبيد وفي الناس من ذهب الى انه تعالى لو قال افعلوا الصلوة ابدا
ما جاز النسخ وانما يجوز مع الاطلاق وهذا غلط وفي العدة [illegible] من شرطه ذلك انه لا
يكون اللفظ معينا مقتضيا للتأبيد فلو قال الله تعالى افعلوا [illegible] ابدا ما ساغ نسخه وانما
يجوز اذا اطلق ذلك وهذا بعيد وفي المعارج اذا تضمن [illegible] الاول لفظ التأبيد هل يجوز نسخه
ذكره قوم والحق خلافه وفي المنية يجوز نسخ الامر المقيد بالتأبيد خلافا لقوم اشرى للمتقول الاول
وجوه منها ما تمسك به في يه ويب والمعارج والمنية وغاية المامول من ان اللفظ التأبيد يقتضي
استغراق الازمنة كما يقتضي لفظ العموم استغراق الاشخاص المندرجة تحته وكما جاز ان اخراج
بعض الاشخاص بلفظ يقتضي التخصيص كذا يجوز ان اخراج بعض الازمنة بلفظ يقتضي النسخ والجامع
هو الحكمة الداعية الى جواز التخصيص لا يق هذا قياس فلا يجوز الاعتماد عليه لانا نقول هذا ليس ب
القياس بل من تنقيح المناط سلمنا ولكن القياس لا يجوز اثبات الاحكام الشرعية به واما اثبات
شرط به وهو المراد هنا فلا كما لا يخفى ومنها ما تمسك به في يب والمنية من ان تطرق النسخ الى الحكم
بدوا منه لو لا الناسخ فان المطلق والمقيد بغاية معينة لا ينسخ والثاني لا يجامعه شرطه ومنها ما
به في يه من ان النسخ انما يرد على عبادة امر فيها بلفظ يفيد الاستمرار ودل الدليل على ان المراد به
الاستمرار لامتناع وروده على المرة الواحدة ولفظ التأبيد كغيره من الادلة والالفاظ المفيدة

للاستمرار وكما جاز دخول النسخ على هذه الالفاظ لما المقارنة اشعار النسخ بها او عدمه مقارنته على
اختلاف المذهبين كذا جاز دخوله على لفظ التأبيد ولا معنى للفرق بينهما ومنها ما تمسك به في
البدائع ايضا من ان لفظ التأبيد المستعمل في الامر للمبالغة في طول الازمان لا الدوام فان المفهوم من
قول القائل لازم فلانا ابدا واصبر الى الشوق ابدا ذلك ومنها ما تمسك به في الاحكام من انه
اذا كان لفظ التأبيد غايته ان يكون دالا على ثبوت الحكم في جميع الازمان بعمومه ولا يمتنع مع ذلك
ان يكون المخاطب مريدا لثبوت الحكم في بعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ الموضوعة لجميع
الاشخاص واذا لم يكن ذلك ممتنعا فلا يمتنع ورود الناسخ المعرف لارادة المخاطب لذلك ولو
فرضنا ذلك لازم منه الخ فكان جائزا ومنها ما تمسك به في غاية المأمول فقد لنا الوقوع ايضا
بانه تعالى اخبر عن اليهود بانهم لا يتمنون الموت ابدا ثم حكى عن اهل النار انهم يتمنون الموت
حيث قال ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك فاقتضى ان اليهود يتمنونه الا ان لم يجز الله تعالى عن
اليهود انهم يتمنونه بل اخبر عن اهل النار فيجوز ان يكون المتمني غير اليهود لانا نقول المعلوم
ان الاخبار لاهل النار كلهم الموت في تلك الحالة وقد اخبر الله تعالى عنهم جميعا ولم يخص احدا منهم
دون احد فوجب القضاء بالعموم هذا في الدليل نقل الحنفي ومنها ما تمسك به في المختصر وشرحه ايضا
لنا انه لا يزيد في الدلالة على جزئيات الزمان على الا فرق بين صوم غدا على صوم غد ومحقق قدمنا ان
ذلك قابل النسخ فان الجانب ذلك النسخ مع قوة النصوصية فيما تقدم ولو هذا مع احتماله ان لا يقتضيه اولى
بالجواز وهو قول الثاني وجوه ايضا منها ما حكاه في بديع المنير وشرح البدائع عن المانع من النسخ
مع قيد التأبيد من ان تقييد الامر بالتأبيد يمنع وللتنصيص على المأمور به في كل وقت من الاوقات
فكما ان نسخ الثاني يمنع فكذا الاول وفيه نظر لانا لا نم انه موضوع للدوام وعدم الانقطاع اصلا
بل هو موضوع للزمان الطويل وهو القدر المشترك بين المنقطع وغيره وقد اشير الى هذا في جملة
من الكتب فهي العدة في مقام الاحتجاج على ما صار اليه من الجواز هنا قول المخالف بعيد لان
لفظ التأبيد عندنا في الامر لا يقتضي الدوام على وجه يعرف استقلاله لان قول القائل لغيره الزم
غريمك ابدا ولا بد تعلم العلم ابدا لا يقتضي منه الدوام ومفارقة ذلك حال الخبر الذي يتأول
ما يعم الاوامر فيه على ان الصحيح في الخبر ايضا انه لا يفيد الا دلالة ولاجل ذلك يمنع الاصحاب من
التعلق بآيات الوعيد المتضمنة للفظ التأبيد وانا لم نقض ذلك فكيف يمنع من نسخه في ذلك
فهي العدة بعينه في المقام المذكور قول المخالف كلا لان التأبيد وان لم يقتض ذلك فكيف

يقتضي

يقتضي التوقيت لقولك لقائل لازم الغريم او تعلم العلم ابدا وقد ثبت ان التكليف منقطع
فان انقطاعه متوقع من وجوه فكيف يمنع هذا اللفظ من النسخ ولو منع من ذلك لمنع من العجز
ووجوه التعذر وفي المعارج في المقام المذكور لانه يستعمل فيما لا يراد به الدوام فانه يقال تعلم
العلم ابدا وفي النهاية والمبادي وشرح والمنية وغاية المأمول والاحكام في مقام الجواب عن
احتجاج اليهود على عدم نسخ شريعة موسى عليه السلام بقوله تمسكوا بالسبت ابدا وهو ان الابد يطلق
على الزمان الطويل لقوله في التورية يستخدم العبد ست سنين ثم يعرض عليه العتق فان ابى اذن
ويستخدم ابدا وفي موضع اخر يستخدم خمسين سنة ثم يعتق في تلك السنة وزاد في المنية فمن ثم
ان يكون احدهما ناسخا للاخر فثبت انه لا يثبت الا الابد يطلق على الزمان المتطاول وزاد
في بعضه فقد ثبت قاضي القضاة الامر بالفعل لا يقتضي امكان ان التكليف منقطع ولهذا لا يفهم من قوله
القائل لغيره لازم فلانا ابدا واجلسه ابدا واعترضه ابو الحسين بان التأبيد يفيد الدوام في
الاوقات كلها وانما خصصها بعد الموت والعجز من الخطاب لدلالة وما عداها باق على الشمول
ثم افعل في كل وقت الى ان يعجز ويموت حسب ما نقوله في الفاظ العموم وفيه نظر فانا نعلم ان التكليف
كما ينقطع بالموت والعجز ينقطع بالنسخ فاذا اقتضى الاول الخروج منه الدلالة اقتضاه الثاني ولا
لا منافاة بين كلام موسى عليه السلام وبين النسخ كالمنافات بينه وبين الموت والعجز انتهى سلمنا انه
موضوع للدوام الغير المنقطع ولكنه ليس نصا فيه كما ان الامر الموضوع للوجوب ليس نصا فيه
وقد اشير الى هذا في جملة من الكتب فهي العدة بعد ما حكيناه عنه سابقا ولو اقتضيناه لما قال لم يمنع
ذلك من نسخه لانه كان يدل على انه لم يرد الدوام باللفظ ما وضع له فيجري النسخ مجرى التخصيص
وفي المعارج بعد ذلك سلمنا انه حقيقة لكن وروده الناسخ يدل على انه لم يرد الدوام وكان ان
العام حقيقة في الاستغراق ثم مع ورود المخصص يعلم انه لم يرد فكذا هنا وفي بعضه في مقام الجواب
عن الحجة المذكورة الجواب بالفرق بين ذكر الشيء مفصلا ومجملا وهو انا التخصيص في لفظ
العام وان تناول كل فرد بخلاف اخراج بعض الافراد التي فصلت ثم قال وايضا فان ذلك
يمنع من النسخ كلا لان المنسوخ لا بد من كونه لفظا مقيدا للدوام اما بنفسه او بدلالة لامتناع
وروده على المرة ثم قال كما في الاحكام وايضا يمنع تنزيله منزلة التنصيص على كل وقت بعينه بل
في العرف يطلق على المبالغة كما في قولنا لازم فلانا ابدا وفي المنية في المقام المذكور الجواب
المنع من المساواة فان الاول قابل للتخصيص بالاستثناء وغيره والثاني ليس كذلك انتهى سلمنا

انه نص في ذلك ولكن مع ذلك لا يمنع من النسخ كما اشار اليه في شرح المختصر فقال التابيد
معناه انه دائم والنسخ ينفي الدوام ويقطعه فكان مناقضا فلم يجز على انه نقول الجواب لا نسلم
التناقض اذ لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف به وذلك كما لا
منافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد الوجوب في ذلك الزمان كما لو نسخ قبله
ثم ينسخ قبله وذلك كما يتعلق التكليف بالصوم في غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد في غد تكليف و
منها ما حكاه في النهاية عن المانع من النسخ هنا من انه لو امر بالعبادة بلفظ يقتضي الاستمرار ثم جاز
فيه دخول النسخ عليه فلو جاز ذلك مع التقييد بالتابيد لم يكن التقييد به فائدة ثم اجاب
عنه كما في الاحكام بالمنع من الملازمة فان الفائدة تأكيد الاستمرار والمبالغة فيه وذلك
لا يمنع تأكيد العام من تخصيصه كما تقدم بعد التخصيص ان المراد تأكيد المبالغة فيه كذا يعلم
بعد النسخ ان المراد من التأكيد المبالغة في الاستمرار لا نفس الاستمرار ومنها ما حكاه في النهاية عن
المانع ايضا من انه لو جاز نسخ ما ورد بلفظ التابيد لم يكن لنا طريق الى العلم بدوام العبادة
ثم اجاب عنه كما في الاحكام بانه انما يتم لو كان لفظ التابيد يفيد العلم ولا طريق سواه وهما
ممنوعان اما الاول فلما سبق ولان الالفاظ لا تفيد العلم الضروري واما الثاني فلجواز ان
يخلق الله تعالى العلم الضروري بذلك او يقترن باللفظ من القرائن المفيدة لليقين وكذا
في الاحكام وفيه نظر ثم ما ذكروه لازم عليهم في تخصيص العام المؤكد فانه جائز مع توجه ما ذكروه في
النسخ بعينه عليه اذ ذلك يكون مخبرا وغاية وعلى قول ابي الحسين طريقه احتراز ان لا يقترن بالامر
ما يدل على ان المراد بعض الازمان اما مجملا او مفصلا ومنها ما حكاه في النهاية عن المانع ايضا
من ان التابيد يفيد الدوام اذ وقع في الخبر ايضا فاذا اخبر بلفظ يفيد التابيد لم يجز نسخه فكذا
في الامر مثله ثم اجاب عنه كما في الاحكام بالمنع من ذلك في الخبر ايضا بل هو كالامر في الصلاحية
للنسخ والمسئلة لا تخلو عن اشكال ولكن المعتمد هو القول الاول وينبغي التنبيه على امور الاول قال في
غاية المأمول والمختصر وشرحه ان كان التابيد قيد الوجوب وبيانا لمدة بقاء الوجوب واستمراره
مثل ان يقول الصوم واجب مستمر ابدا لم يقبل والاول وهو تفصيل جيد وحجة واضحة وليس هو
قولا ثالثا في المسئلة او من الظاهر ان القائلين بجواز النسخ هنا لا يريدون صورة التفسير ولكن
لا يخفى انه حيث كون التابيد قيد الحكم لا يقتضي النصية ولا هذا التفصيل بلفظ التابيد بل كل ما
دل على استمرار الحكم على وجه يحصل منه العلم به لا يجوز نسخه لفظا كان او غيره لامتناع الكذب

والبدا

والبداء الحقيقي فيشترط في المنسوخ ان يكون ما دل على استمراره ظاهرا مفيدا للظن به الثاني
لا فرق في عدم منع التقييد بالتابيد النسخ بين الجملة الانشائية والخبرية كما صرح في غيره الاحكام
وهو ظاهر اطلاق كلام المعظم الثالث لا يختلف الحكم بجواز النسخ مع قيد التابيد بين ان يكون
في كلام رسول الله صلى الله عليه وآله او كلام رسول الله صلى الله عليه وآله الرابع الظاهر ان لفظ الدوام كلفظ التابيد في عدم المنع من
النسخ مفتاح لا اشكال في انه يجوز النسخ الى بدل اخف منه او مساو ولم يقع التصريح بدعوى اتفاق
القائلين بالنسخ عليه في الاحكام وشرح المختصر وغاية المأمول وهل يجوز النسخ الى بدل هو
اشق واثقل منه او لا بل يشترط الاخفية او المساواة اختلفوا فيه على قولين الاول انه يجوز ذلك
ويكون واقعا وهو للذريعة والعدة والنهاية وغيره والمبادي وشرحه والمنية والزبدة وغاية
المأمول والاحكام والمختصر وشرحه والمعراج وفي غيره وشرح المبادي ذهب اليه المحققون وفي
غاية المأمول هو المشهور وعليه الجمهور وفي شرح المختصر ذهب اليه الجمهور وفي الاحكام هو
مذهب اكثر اصحابنا وجمهور المتكلمين والفقهاء بجوازه الثاني انه لا يجوز ذلك وهو المحكي في غاية
المأمول وشرح المختصر والمعراج عن قوم وفي شرح المبادي ذهب اليه بعض العامة وفي الذريعة
والعدة ذهب اليه بعض اهل الظاهر وفي غيره خالف فيه بعض اهل الظاهر وبعض الشافعية وفي الاحكام بعضهم
منع من الوقوع دون الجواز وفي المنية خالف فيه بعض وجوه قوم ومنعوا من وقوعه وقال
خالف فيه بعض اصحاب الشافعي وبعض اهل الظاهر ومنهم من اجازه عقلا ومنعه سمعا انتهى للاولين
وجهان احدهما ما تمسك به في الذريعة والعدة وغاية المأمول من ان التكليف على سبيل الابتداء
وعلى جهة النسخ انما هو تابع للمصلحة وقد يتفق المصلحة في الاشق والاخف وفي الاشق من زيادة
التعريض للثواب ما ليس في الاخف وزاد في العدة فيجب على ان ما قالوه يقتضي صدق قولهم في الحقيقة
لانه يوجب نسخ الحكم بما هو اشق منه كان مؤديا الى ثواب زائد على ما يؤدي اليه الاخف فصار
في الحقيقة اخف عليه وانفع له لعظم النفع الذي فيه ومن منع من ذلك فكانه منع من ان يعرض
الله المكلف للتكليف لانه يؤديه الى زيادة ثواب وثانيهما انه لو لم يكن جائزا لما كان واقعا
والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلوجوه الاول ما تمسك به في
غيره وغيره والمنية وغيره وغاية المأمول والاحكام والمختصر وشرحه والمعراج من ان صوم عاشورا
نسخ بصوم رمضان وهو اشق الثاني ما تمسك به في العدة وغيره وغيره والمنية وشرح المبادي
والاحكام والمختصر وشرحه من ان وجوب الحبس في البيوت حدا على الزاني نسخ بالضرب بالسياط

والحد للشرب في حد البكر والرجم بالحجارة في حد المحصن وهو اشق الثالث ما تمسك به في
العدة وبيريد والمنتهى وغاية المامول والاحكام والمختصر وشرحه من ان تخيير المكلف بين صوم
شهر رمضان والفدية بالمال الثابت في بدء الاسلام نسخ بتعيين الصوم وهو اشق الرابع
ما تمسك به في بديع وغاية المامول والمعراج من انه نسخ وجوب كف النفس عن الكفار بوجوب القتال
معهم وهو اشق ومنها ما تمسك به في بديع من انه نسخ جواز تاخير الصلوة عند الخوف بايجابها في اثناء
القتال وهو اشق والاعتراض بجميع منها قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نأت بخير منها او مثلها
والوجه في الاستدلال ما ذكر في الاحكام ثم دليل المراد منه ان نأتي بخير من الاية في نفسها اذ
القران كله خير لا تفاضل فيه وانما المراد به ما هو خير بالنسبة اليها وذلك هو الاخف والاسهل في
الاحكام انتهى وفيه نظر اما اولا فلما ذكره في بديع والمنتهى وغاية المامول والمعراج وشرح المختصر
فقالوا نمنع من كون المراد بالخير الاخف وبالمثل المساوي بل المراد والله اعلم بالخير الاكثر ثوابا والاصلح
معادا وبالمثل المساوي فيهما فيجوز ان يكون حكم الاثقل خيرا لنا واشار الى ما ذكره في الاحكام
ثم والجواب عن الاية الرابعة انه ان كان ذلك عائدا الى نسخ التلاوة فلا حجة فيه اذ النزاع انما
هو في نسخ الحكم الاخف بالاثقل وان كان عائدا الى نسخ حكم الاية فالخير في الامور الدينية يرجع الى
ما هو اكثر في الثواب ومنه يقال العبادة خير من النفل انه اكثر في الثواب وان كان اشق من النفل
على النفس وفي الامور الدنيوية يرجع الى ما هو خير في العاجل والاصلح ولا يختص ذلك بالاسهل
هذا يحسن ان يقول الطبيب للمريض الجوع والعطش اصلح لك وخير لك من الشبع والري وعلى هذا
فيمنع ان يكون التكليف بالاشق اكثر ثوابا واصلح في المال على ما قال تعالى ذلك بانهم لا يصيبهم ظمأ
ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله الى قوله تعالى الا كتب لهم عمل صالح وقوله تعالى ومن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقال تعالى جزاء بما كانوا يعملون وقوله لعائشة ثوابك
على قدر نصبك فكان التكليف بالاشق خيرا من الاخف واما ثانيا فلان غاية ما يستفاد من الاية
الشريفة على تقدير تسليم دلالتها على ارادة نفي الاثقل عدم الوقوع لا على عدم جوازه الذي هو مورد
البحث واما ثالثا فلان غاية ما يستفاد من الاية الشريفة نفي وقوع النسخ بالاثقل بعد نزولها لا
وتتميم الحجة بعدم القائل بالفصل ثم واما رابعا فلان الاية الشريفة غايتها الظهور وهو مدفوع
بالاظهر الدال على تحقق النسخ بالاثقل ولولاه لكفى الاصل في دفعه انه لا ريب في ان الناسخ خلاف
الاصل فتدبر وفي العدة هذه الاية تدل على انه يأتي باشق من الاول او في حكم الاشق حتى يحتج

ان تكون خيرا منها ومنها قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر اذ لو جاز
نسخ الاخف بالاثقل لكان مريدا للعسر وفيه تكذيب خبر الصادق تعالى وفيه نظر اما اولا
فللمنع من كون كلما هو اثقل عسرا بل يجوز اشتراك الاخف والاثقل في صدق اليسر وان
كان الاخف ايسر وليس في الاية الشريفة دلالة على ارادة الايسر فتدبر واما ثانيا
فلما ذكره في شرح المختصر ثم في مقام الجواب عن الحجة المزبورة انا لا نسلم عموم العسر في الاية
بل هو مطلق ولو سلم فسياقها يدل على ارادة ذلك في المال فان اليسر هو تكثير الثواب
من باب تسمية الشيء بما يؤل عاقبته مثل لدوا للموت وابنوا للخراب فان التكليف يسمى يسرا
باعتبار ان عاقبته تكثير الثواب ولو سلم انه للفور لا المال وان المجاز باعتبار المال فهو
مخصوص بما ذكرناه من النسخ بالاثقل كما هو مخصوص بخروج انواع التكاليف وانواع الابتلاء
في الابدان والاموال مما هو واقع ولا يعد ولا يحصى وقد اشار الى ما ذكره في المختصر كما
اشار الى ما اشار اليه من الجواب لئلا تطرق اليه تخصيصات كثيرة وقد صرح بهذا
في الاحكام ايضا ومنها قوله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم اذ ليس في النسخ بالاثقل تخفيف
واجاب عن هذه الحجة في المختصر بنحو الاجوبة عن الاية الثانية المتقدمة وقد صرح بها هنا
في الاحكام ايضا واجاب في بديع عنها بما اجاب به عن الاية الثانية ومنها قوله تعالى ويضع
عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم والاصر هو الثقل اخبر تعالى انه يضع عنهم الثقل
الذي حمله الامم قبلهم فلو نسخ ذلك بما هو اثقل منه كان تكذيبا لخبر الله تعالى وهو قبيح و
اجاب في الاحكام عن هذه الحجة بانه لا يلزم من وضع الاصر والثقل الذي كان على من
قبلنا عنا امتناع ورود نسخ الاخف بالاثقل في شرعنا ومنها ان النسخ اما ان يكون لا
لمصلحة او لمصلحة فان كان الاول فهو عبث وقبيح فلا يكون جائزا من الشارع وان كان
لمصلحة فاما ان يكون ادنى من مصلحة المنسوخ او مساوية لها او راجحة عليها فان كان الاول
فهو ايضا ممتنع لما فيه من اهمال ارجح المصلحتين واعتبار ادناهما وان كان الثاني فليس
الناسخ اولى من المنسوخ فلم يبق غير الثالث فان كان النسخ انما يكون للاصلح والانفع و
الاقرب لحصول الطاعة والاسهل فذلك يكون بنقل المكلفين من الاشد الى الاخف و
من الاصعب الى الاسهل لكونه اقرب الى حصول الطاعة واسهل في الانقياد وان كان
بالعكس كان اضر بالمكلفين لانهم ان فعلوا التزموا المشقة الزائدة وان تركوا استحقوا

بالعقوبة والمؤاخذة وذلك غير لائق بحكم الشارع واجاب في الاحكام عن هذه
الحجة فقال ان ما ذكروه لازم عليهم في ابتداء التكليف ونقل الخلق من الاباحة والاطلاق
الى مشقة التكليف وكذلك نقلهم من الصحة الى السقم ومن الشباب الى الهرم ومن الحياة الى
العدم واعدام العقل والحواس بعد وجودها فان ما نقلتم اليه اشق عليهم مما نقلهم
عنه وكلما ذكروه فهو بعينه لازم ههنا فهو الجواب لهم في صورة الالزام فهو جوابنا في محل
النزاع انتهى واشار الى ما ذكره في غاية المأمول والمختصر وشرحه والمعتمد عندي في
المسئلة هو القول الاول مطلقا ع هل يجوز نسخ الحكم من غير اثبات بدل له بالخصوص اولا
اختلفوا في ذلك على قولين الاول انه يجوز ذلك وهو للنهاية والعدة والمعارج و[illegible]
والمبادى و[illegible] والمنية وشرح المبادى والزبدة والاحكام والمعراج والمختصر وشرحه
ويحكى هذا في جملة من الكتب عن المعظم ففي [illegible] كما يجوز النسخ الى البدل كذا يجوز نسخه الى
غير بدل عند المحققين خلافا للقوم وفي غاية المأمول ذهب الى ذلك الاكثر وفي الاحكام
ذهب الجميع جواز نسخ الخطاب لا الى بدل خلافا لبعض الشذوذ وفي المختصر الجمهور
جواز النسخ من غير بدل وفي شرحه قد اختلف في جواز نسخ التكليف من غير تكليف
اخر يكون بدلا عنه فجوزه الجمهور ومنعه قوم الثاني انه لا يجوز وهو المحكي في المعارج و
المنية والمعراج وغيرها عن قوم وفي غاية المأمول ذهب اليه [illegible] الظاهري وقد
يحكى عن الشافعي للاولين وجوه منها انه لو لم يجز ذلك لم يقع والتالي باطل فالمقدم مثله
اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلوجوه احدها ما تمسك به في العدة والمعارج
و[illegible] و[illegible] والمنية و[illegible] وغاية المأمول والاحكام والمعراج من ان وجوب الصدقة
امام مناجاة الرسول المستفاد من قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا
بين يدي نجويكم صدقة قد نسخ بلا بدل بالاتفاق على ما حكاه في المنية والمعارج وثانيها
ما تمسك به في [illegible] وشرح المبادى وغاية المأمول والمختصر وشرحه من ان الله تعالى نسخ
وجوب الامساك الى اخر اليوم الثاني بعد ان خطر بعد المغرب من غير بدل وثالثها ما
تمسك به في العدة من انه نسخ ما زاد على الاعتداد على اربعة اشهر وعشرا من المتوفى عنها
زوجها لا الى بدل ورابعها ما تمسك به في [illegible] والمختصر وشرحه من انه نسخ تحريم ادخار
لحوم الاضاحي من غير بدل واورد عليه في غاية المأمول فقال بعد الاشارة اليه فلك ليس

هو من النسخ لا الى بدل فان الحكم المنسوخ هو التحريم فقد ارتفع عن الادخار وتعلق به حكم هو
الاباحة الشرعية فهو نسخ الى بدل فان قلت فعلى هذا يكون كل نسخ الى بدل فان الحكم لا
ان يرتفع بدليل شرعي وهو يكون مثبتا لحكم البتة مثلا اذا نسخ التحريم بدليل شرعي يثبت
الاباحة الجواز بمعنى الاذن في الفعل والترك فالنسخ الدال على التحريم بالعكس يثبت الجواز
قلنا هذا انما هو اذا صرح بالناسخ كما في نسخ الادخار فانه صرح في الاخبار بجوازه واما اذا
لم يذكر فيه الا رفع الحكم فلا نسلم ذلك بل لو ثبت فانما هو يعود الى الاباحة الاصلية ومنها ما تمسك
به في المعارج من ان النسخ تابع للمصلحة فاذا كان الشيء مصلحة في وقت امر به واذا
انقلب مفسدة نهى عنه ثم لا يلزم البدل واشار الى هذا الوجه في المنية وغاية المأمول
والاحكام والمختصر وشرحه ومنها ما تمسك به في [illegible] فقال ولان المقتضي للنسخ زائل ومقتضي
الجواز ثابت فثبت الجواز اما المقدمة الاولى فلان المقتضي للمنع اما امتناع تسميته نسخا
وهو باطل لان النسخ من الازالة ولا دليل على اشتراط البدل في الاسم فلا يشترط فيه واما
انقضاء حسنه وهو باطل لجواز ان يكون مثل المصلحة مفسدة في وقت اخر من غير ان يقوم مقامها
فعل اخر كما يجوز ذلك وان قام مقامها اخر ولا فرق بينهما في العقل بينهما كما جاز نسخها الى
غير بدل كما جاز الى بدل واما العدم وقوعه في الشرع وهو باطل لانكم لو [illegible] في المنابعا
وغيرها ولان عدم الوقوع لا ينافي الجواز واما لو ورد الشرع بمنع وقوعه وهو باطل لان في
الشرع بطلان ذلك فلم يوجد من الشريعة ما يدل على المنع ومنها ما تمسك به في الاحكام فقال
لانا لو فرضنا وقوع ذلك لم يلزم منه لذاته محال في العقل ولا معنى للجائز عقلا سوى هذا
وللاخرين قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها فان يدل على انه تعالى
يأتي بخير من المنسوخ وعدم الحكم لا يكون خيرا من وجوده واجيب عنه بوجوه الاول ما
ذكره في [illegible] وغاية المأمول والاحكام والمختصر وشرحه والمعراج من انه يجوز ان يكون العدم
خيرا من ثبوت الحكم في وقت نسخه وزاد في المعراج فقال لان المراد من الخير ما هو اعظم ثوابا
واصلح لنا معادا واورد على هذا الجواب في المنية فقال وفيه نظر من حيث ان العدم شر ولا
يكون خيرا ولانه لا يوصف بكونه ماتيا به ولا يحصل بالفاعل لعدم الفائدة في ذلك لان
احدا يعلم ان رفع كل شيء يوجب تحقق نقيضه ولا نزرت الاتيان على النسخ الذي هو رفع
الحكم فيجب مغايرته الثاني ما ذكره في [illegible] و[illegible] والمنية وغاية المأمول والاحكام وشرح المختصر

كل

من ان المراد من خير منها اللفظ الذي في آية انه هو المفهوم هنا في المنية وطلق ثابت بخير
منها او مثلها والمبين الحكم ذكره يكون ناسخا هو خير الحكم منها او مثلها في الفصاحة انتهى واورد
على هذا الجواب في غاية نور وفيه نظر لان النسخ شرعا هو رفع الحكم والاصل حمل اللفظ الشرعي على
ما وضع له لاهل العرف اللغوي انتهى وفيه نظر لمنع من صوابه لفظ النسخ وما يشتق منه حقيقة
شرعية في رفع الحكم سلمنا ولكن يمنع من ثبوت ذلك وقت الخطاب سلمنا ولكن لا بد من ارتكاب
التاويل في الاية الشريفة بالضرورة ومن الظاهر ان الفرق في النسخ بحمله على معناه اللغوي اولى
من اضمار الحكم او حمل الاية عليه مجازا سلمنا ولكن لا اقل من التوقف ومعه يسقط الاستدلال
كما لا يخفى الثالث ما ذكره في ذكره في غاية المامول وشرح المختصر والاحكام من ان الاية الشريفة
ليست صريحة في المدعى بل غايتها الدلالة عليه بالعموم وهو مخصص بما دل على النسخ لا الى بدل وفي
في الاحكام فتمنع من عموم الاية الشريفة والمعتمد عندي في المسئلة هو القول الاول وينبغي التنبيه
على امرين الاول قال في الذريعة من شرط النسخ ان يكون في الاحكام الشرعية دون اجناس الافعال
وينقسم الى ثلثة اقسام احدها ان يزول الحكم لا الى بدل والثاني فانما يكون نسخا لانه علم براءة
مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم يرتفع في المستقبل لانه اذا زال لا الى بدل فالذي اوجب كونه منسوخا
زواله لا ثبوت البدل لانه لو ثبت من دون زوال الاول لم يكن نسخا ومن حق هذا الضرب الا
يعلم نسخه الا بدليل بدون الاحكام فاما ما يرتفع الى بدل مخالف من جهة ايضا ان لا يعلم الا بدليل
سوى الحكم لان الحكم اذا لم يثبت انه لم يعلم به كونه منسوخا ومثال ما روي في وجوب صوم شهر رمضان
انه نسخ وجوب صوم عاشورا وان الزكوة نسخ وجوبها سائر الحقوق ومتى قيل فيما هذه حاله
انه كذا نسخ بكذا فيجب ان المراد به انه علم نسخ الاول واما النسخ بحكم تضاده فقد يقع بثبوت الحكم
فقد يقع ايضا بدليل وانما كان كذلك لان تضاد الحكم دليل على زوال احدهما بالاخر من حيث علم انهما
لا يصح ان يجتمعا في التكليف ولا شبهة في ان الحظر تضاد الاباحة والندب والوجوب ايضا نقض حكما
للندب والاباحة لان كونه مباحا يقتضي نفي ما له يكون ندبا وواجبا وكونه ندبا ينفي ما له يكون
انتهى وفي آية النسخ قد يكون لا الى بدل فشرطها وجوه لفظ يدل على الزوال وقد يكون الى بدل ايضا
فيكفي بثبوت المضادة وقد يكون الى مخالف كنسخ عاشورا برمضان وسائر الحقوق بالزكوة وشرط
وجود ما يدل على زوال الاول لعدم التناقض بين الحكمين الثاني في العدة اما نسخ الحكم ببدل
فقد وقع على وجوه منها ان يسقط وجوبه الى الندب نحو نسخ ثبات الواحد للعشرة الى ثباته للاثنين

لان ثباته

لان ثباته للعشرة مندوب اليه وكذلك نسخ وجوب قيام الليل فجعل مندوبا وقد يسقط وجوبه
الى وجوب غيره وذلك على ضربين احدهما ان يسقط الواجب المخير الى واجب مضيق وذلك
نحو نسخ التخيير بين الصوم والفدية بحتم الصوم بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقد
يسقط الواجب الى الاباحة نحو سقوطها اوجب الله تعالى من ترك الاكل والمباشرة في ليالي الصوم
الى الاباحة وذلك وقد يسقط المحظور الى المباح نحو ما روي عنه انه قال نهيتكم عن زيارة القبور الا
فزوروها وعن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها فعلى هذا يجب ان تجري الباب مفتاح
اختلفوا في جواز نسخ الحكم من دون نسخ التلاوة على قولين الاول انه يجوز وهو للذريعة و
العدة والغنية والمعارج وتهذيب والمبادي وشرحه والمنية وغاية المامول والاحكام
المعراج والمختصر وشرحه وفي النهاية وقد ذهب اليه اكثر العلماء وفي غاية المامول هو المشهور وفي المختصر ذهب
اليه الجمهور وفي الاحكام اتفق عليه العلماء والثاني انه لا يجوز وهو المحكي في جملة من الكتب عن
طائفة من المعتزلة وقد صرح بشذوذهم في المنية والاحكام للاولين وجهان احدهما ما تمسك
به في الذريعة والعدة والنهاية والمنية وشرح المبادي والاحكام والمختصر وشرحه والمعارج من ان
كلا من التلاوة والحكم عبادة مستقلة يجوز انفكاك كل عن الاخر وان جواز تلاوة الاية الشريفة
حكم من احكامها وما يتفرع عليه من الاحكام حكم اخر لها ولا تلازم بينهما فيجوز نسخها ونسخ
احدهما كسائر الاحكام المتباينة وثانيهما انه لو لم يكن جائزا لما كان واقعا والتالي باطل فالمقدم
مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلوجوه منها ما تمسك به في الذريعة والغنية و
المعارج والتهذيب والمنية وغاية المامول والاحكام والمختصر وشرحه من انه نسخ الاعتداد بالحول
المستفاد من قوله تعالى متاعا الى الحول بقوله تعالى يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا مع بقاء التلاوة
ومنها ما تمسك به في الذريعة والغنية والتهذيب وغاية المامول من انه نسخ تقديم الصدقة على المناجاة مع
بقاء التلاوة ومنها ما تمسك به في التهذيب من نسخ ثبات الواحد للعشرة ومنها ما تمسك به في المعارج
من نسخ الامساك في البيوت ومنها ما تمسك به في الاحكام من نسخ الوصية للوالدين والاقربين
وعورض بان بقاء التلاوة دون الحكم يوهم بقاء الحكم وانه ايقاع في الجهل وهو قبيح فلا يقع من
الله تعالى واجاب عنه في الاحكام والمختصر وشرحه اولا بانه مبني على قاعدة التحسين والتقبيح
العقليين وثانيا بالمنع من لزوم ذلك الايقاع في الجهل وانما يلزم ذلك لو لم ينصب عليه دليل
واما اذا نصب فلا اذ المجتهد يعلم بالدليل والمقلد يعلم بالرجوع اليه فينتفي الجهل [illegible] ههنا

الجواب في بيانه ايضا فتق انما يلزم الجهل ببقاء الحكم لو لم ينصب الله تعالى على نسخه الحكم دليلا وكذا اشار
اليه في المنية وغاية المامول ومنها انه لو نسخ الحكم من دون نسخ التلاوة لما بقي في الدلالة فائدة
لانحصار فائدة في افادة الحكم لوله واذا لم يقصد به ذلك فقد بطلت فائدته والكلام الذي
لا فائدة فيه يجب ان ينزه عنه القران واجاب عنه في العدة والمعارج وبيد والمنية وغاية المامول
والاحكام والمختصر وشرحه بالمنع من عدم الفائدة فانه من الجائز ان يشتمل على مصلحة يقتضي ابقائها
وفي نية لفائدة فيه حصول بانه تعالى انزل الحكم وجعله عبادة وفي المختصر وشرحه يجوز ان يكون
فائدته كونه معجزا بفصاحته لفظه وقراءته تتلى للثواب وزيد في المعارج واما بطلان اللازم لانها فلا تم
فان الدلالة باقية على الحكم نعم لا يجب العمل ومنها ان التلاوة مع حكمها في دلالتها عليه كالعلم مع
العالمية والمنطوق مع المفهوم فكما لا ينفك العلم والعالمية ولا المنطوق ومفهومه كذلك لا ينفك
التلاوة وحكمها واجاب عنه في الاحكام وشرح المختصر اولا بالمنع من ثبوت العالمية فانه فرع ثبوت
الاحوال انه بعد تسليم العالمية امر وراء قيام العلم بالذات لانا وكذا منع المفهوم فانه غير لازم
نحن لا نقول به وثانيا بانه لا يلزم من نسخ احدهما دون الاخر الانفكاك لان التلاوة امارة الحكم
ابتداء الا دواما اي يدل ثبوت التلاوة على ثبوت الحكم ولا يدل دوامها على دوامه ولذلك فان الحكم
قد ثبت بها مرة واحدة والتلاوة يتكرر ابدا واذا كان كذلك فاذا نسخ التلاوة وحدها فهو نسخ
لدوامها وهو غير الدليل واذا نسخ الحكم وحده فهو نسخ الدوام وهو غير المدلول فلا يلزم الانفكاك
الدليل والمدلول بخلاف العالمية مع العلم والمنطوق مع المفهوم انهما متلازمان ابتداء ودواما
واشار الى هذا الجواب في العدة وبيد وغاية المامول ايضا والمعتمد عندي في المسئلة هو القول الاول
وينبغي التنبيه على امور الاول ان نسخ الحكم مع عدم نسخ التلاوة واقع كما صرح به في الذريعة والغنية و
المعارج وبيد وبيب والمنية وبنه وغاية المامول والاحكام والمختصر وشرحه والمعراج وفي نية ذهب اليه
اكثر العلماء ونقل عن شاذ من المعتزلة المنع وفي شرح المبادي يجوز ذلك عند الاكثر خلافا لشاذ
من المعتزلة وفي غاية المامول هذا هو المشهور بين الاصوليين بل لم يخالف الا جماعة من المعتزلة
وفي المختصر ذهب اليه الجمهور وخالف فيه بعض وفي الاحكام اتفق عليه العلماء خلافا لشاذ من
المعتزلة ولهم وجهان احدهما ما تمسك به في الذريعة والعدة وزبد وبيب والمنية وشرح المبادي وغاية
المامول والاحكام وشرح المختصر من عدم التلازم مبني للامرين وقد تقدم اليه الاشارة وثانيهما
ما تمسك به في نية وبيب والمنية وغاية المامول والاحكام والمختصر وشرحه والمعراج من انه لو لم يكن

لما كان

لما كان فاعقاد النائى بحلقة المقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالى فلما
روي من انه نسخ قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله مع
بقاء حكمه وفي بيد والمعراج ونقل عن انس بن مالك انه في نزل في قتل بني معونة بلغوا اخواننا
انا لقينا ربنا فرضي عنا وارضانا وزاد في الاحكام فقد روى عن ابي بكر كنا نقرأ من القران لا ترغبوا
عن ابائكم فانه كفر بكم لانا نقول هذه روايات مرسلة فلا تصلح للحجية وفي الذريعة والغنية مثال
غير مقطوع به من الثابت من جملة القران الشيخ والشيخة الى وفي المعارج وقيل هو مقطع كالذي انكان
في القران زيادة تحفظ وهذا اذا لم يكن معلوما فانه يجوز لانا نقول الضعف الحاصل بالارسال
هنا غير قادح لانجباره بتمسك المعظم بالرواية الاولى وفيه نظر فتدبر ولا يقال ان الاية دليل
الى معرفة الحكم فاذا نسخت التلاوة وان الحكم اشعر ذلك بارتفاع الحكم وفيه تعريض المكلف
لاعتقاد الجهل وهو قبيح من الشارع وقد اشار الى هذا بعض لانا نقول هذا بط كما اشار اليه
في الاحكام قائلا انما يلزم ذلك لو كان يلزم من انتفاء الدلالة على الحكم في الدوام انتفاء الحكم
وهو غير مسلم ولا يلزم من الدليل الدال على نسخ التلاوة ان يكون دالا على نسخ الحكم ولا يقال ان
نسخ التلاوة دون حكمها يكون عريا عن الفائدة حيث لم يلزم من ذلك اثبات حكم ولا فعله
والله سبحانه تعالى منزه عن ذلك لانا نقول هذا مندفع بما تقدم اليه الاشارة كما اشار اليه
في الاحكام وعلى الجملة ومن جواز ذلك فهل هو واقع او لا فيه اشكال الثالث يجوز نسخ
التلاوة والحكم معا كما صرح به في الذريعة والعدة والغنية والنهاية وشرح المبادي والزبدة
وغاية المامول والاحكام والمختصر وشرحه والمعراج وفي شرح المبادي يجوز نسخ التلاوة و
الحكم معا اجماعا وفي الاحكام اتفق عليه العلماء خلافا لشاذ من المعتزلة ولهم وجهان احدهما
انه لا مانع من ذلك لا عقلا ولا نقلا وثانيهما ما تمسك به في غاية المامول والاحكام و
المختصر وشرحه والمعراج فقالوا واما نسخهما معا فيدل عليه ما روت عائشة انها قالت كان
فيما انزل الله تعالى سبحانه عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس فان ذلك كان يتلى وزاد وفي غاية
المامول ومما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة وحكمها وتلاوتها منسوخا
واشار الى ما ذكرناه هنا في نية وفي المعراج ومثاله ما روي ان سورة الاحزاب اكبر من سورة البقرة
انتهى وقد منع من اثبات وقوع ذلك بضعف الروايتين ولم اجد اليه دليلا يعتمد عليه
فلا يمكن الحكم به وفي الذريعة والغنية مثال وارد بطريق الاحاد الرابع هل يجوز للمحدث مس

المنسوخ او الاصرح بالاتفاق في المختصر وشرحه وفيه لانه ليس بعد ان اجماعا وفي الاحكام
ذلك مما تردد الاصوليون فيه والاشبه المنع من ذلك انتهى والاقرب عندي هو الجواز
للاصل السليم من معارضة ما دل على حرمته من المصحف لانه افراد المعجز المفروض مفتاح
تذكر والمعرفة الناسخ والمنسوخ وتمييز احدهما عن الاخر وجوها منها التنصيص من الله عز
وجل او النبي صلى الله عليه وسلم او الامام عليه السلام ودلالة كلامهم على ذلك وقد صرح بهذا الوجه في الذريعة والغنية
والعدة والمعارج وغيرها والمنية وغاية المامول والمختصر وشرحه والمعراج والاشكال فيه
والتنصيص دلالة الكلام على ذلك على اقسام احدها ان يقول هذا ناسخ وذلك منسوخ وقد صرح
بهذا في المعارج وغيره والمنية وغاية المامول وشرح المختصر وثانيها ان يقول نسخ كذا وقد صرح بهذا
في الذريعة والنهاية والمنية وثالثها ان يكون نحو النبوي المرسلي كنت نهيتكم عن زيارة
القبور الا فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها وقد صرح بما ذكر
في الذريعة والعدة والمنية وغاية المامول والمختصر وشرحه ورابعها ان يرد بلفظ التخفيف
كما في قوله تعالى الان خفف الله عنكم في نسخ ثبات الواحد للعشرة بالواحد للاثنين وقد صرح
بما ذكر في العدة وخامسها غير ذلك ولا يكاد يحصر والمناط دلالة اللفظ على ذلك بدلالة معتبرة
فلا يشترط النص فيكفي الظهور ولو بالالتزام العرفي والظاهر انه لا خلاف فيه بينهم واعلم
انه في الذريعة والغنية لو قال النبي في وقت كذا المكان وقت زوال العبادة معلوما بلفظ
ايجابها فيخرج بذلك من باب النسخ ومنها تحقق الاجماع على تعيين له الامرين وقد صرح بهذا
في غيره والمنية وغاية المامول والمختصر وشرحه والاشكال فيه ومنها ان يكون احد الخطابين
مضادا ومنافيا لحكم الخطاب الاخر ولا يمكن الجمع بينهما الا ان يكون احدهما ناسخا والاخر منسوخا
ويثبت المتاخر منهما والمتقدم فانه يلزم ح الحكم بان المتاخر ناسخ والمتقدم منسوخ فيكون
من ذلك الوجه معرفة التاريخ ودلالة العقل وقد نبه على ما ذكره في الذريعة والعدة والغنية
والنهاية وغيرها والمنية وغاية المامول والمختصر وشرحه وبالجملة الظاهر انه لا خلاف فيه
بوجه واضح فان الضرورة تحكم بان المتقدم لا يصلح لنسخ المتاخر وقد ذكر في المعارج لمعرفة التاريخ
بوجوه منها ان يتضمن لفظ احدهما ما يدل على التاخر والتقدم وقد اشار الى ما ذكره في
الذريعة والمنية وغيرها وذكر فيه امثلة له منها اعلم ان التاريخ يكون من جهة اللفظ بان يرد هذا
الخبر قبل هذا ويوجد في اللفظ ما يدل عليه مثل كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها

وقوله تعالى الان خفف الله عنكم فانه يعلم منه ان النهي قبل الامر والتثقيل قبل التخفيف
او يقول هذا الخبر ورد سنة كذا وفي غيره يعلم التاريخ باللفظ بان يكون احد الخبرين قبل الاخر
ويوجد في اللفظ ما يدل على التقدم مثل كنت نهيتكم كذا وفي غيره يعلم التاريخ باللفظ بان
يكون احد الخبرين قبل الاخر والان خففه وثانيها ما اشار اليه بقوله ومنها ان
يضاف احدهما الى زمان او مكان يعلم منه التقدم او التاخر وقد اشار الى هذا في
جملة من الكتب ففي الذريعة قد يعلم التاريخ ايضا بان يضاف الى وقت او غزاة يعلم
التقدم والتاخر وفي العدة اما تاريخ الناسخ والمنسوخ فيعرف من وجوه احدها ان يكون
في لفظ الناسخ مضافا الى وقت او غزاة يعلم انه بعد وقت المنسوخ وفي النهاية وتارة يعرف
التاريخ بغير اللفظ وهو وجوه الاول ان يقول هذا الخبر ورد في سنة كذا الثاني ان يعلق
احدهما على زمان معلوم التقدم والاخر بالعكس كقوله كان في غزاة بدر وروى الاخرى وغزاة
احد وهذه الاية نزلت قبل الهجرة وهذه بعدها وفي المنية يعلم التاريخ بغير اللفظ وهي
يتعلق احدهما على زمان معلوم التاخر كقوله هذا قاله في غزاة بدر وهذا في غزاة احد وان
هذه الاية قبل الهجرة وهذا بعدها او يقول هذا الخبر ورد سنة كذا وهذا في سنة كذا وفي
المعراج اعلم ان نسخ الدليلين للاخر يعرف بالتاريخ كما اذا قيل هذا الدليل اذا كان قيل
هذا الدليل كان في سنة كذا وهذا نزل قبل الهجرة وذلك بعدها وفي شرح المختصر ان يعلم
تاخره بضبط التاريخ مثل ان يعلم ان هذه نزلت في غزوة كذا وتلك في غزوة كذا وهذا في
خامسة الهجرة وتلك في سادسها وثالثها ما اشار اليه بقوله ومنها ان يروي الروايتين عن
النبي صلى الله عليه وسلم من انقطعت صحبته عند تجدد صحبة راوي الاخر وقد صرح بما ذكره في الذريعة وغيره
وغاية المامول وشرح المختصر وزاد في الاول فقال ولا بد من ان يشترط في ذلك ان يكون
الذي صحبته اخيرا لم يسمع منه شيئا قبل صحبته له لانه غير ممتنع ان يراه اولا ويسمع منه وهو
كافر وغيره صاحب ثم يراه ثانيا ويختص بصاحبته وقد اشار في العدة الى الوجه
المذكور ايضا فقال ومنها ان يكون المعلوم من حال الراوي لاحدهما انه صحب الرسول
بعد ما صحبه الاخر وعند صحبته انقطعت صحبة الاول والمعلوم من حال الحكم الاول
انه كان في وقت قبل صحبة الثاني الثاني ينبغي التنبيه على امور الاول صرح في العدة وغيره
والمنية والمعراج انه يقبل القول الصحابي في ان هذا الخبر متاخر وعن في المنية منه

قولهم ان خبر انما الماء من الماء مقدم على قوله اذا التقى الختانان وجب الغسل ثم
قال اذ ليس ذلك مستندا الى اجتهاد ويجب ان يقع فيه الغلط وفي المعراج لانه خبر
عدل ثم قال فان قلت اذا لم يكن قول الراوي مقبولا فيما اذا قال هذا منسوخ ينبغي ان
يكون مقبولا فيما اذا قال هذا سابق لانه يلزم منه كونه منسوخا قلت يجوز ان يكون الشي
مقبولا من شخص مع ان اللازم غير مقبول من ذلك الشخص كما ان شهادة الشاهد
مقبول في الاحصان الموجب للرجم مقبول منها في الرجم انتهى واشار اليه ما ذكره
في بيره قال القاضي عبد الجبار اذا قال الصحابي في احد الخبرين المتواترين انه كان قبل
ذلك وان لم يقبل قوله في نسخ المعلوم كما يقبل شهادة اثنين في الاحصان الذي يثبت
عليه الرجم وان كان لا يقبل في اثبات الرجم ويقبل قول القابلة في ان الولد من احد
الزوجين وان كان يترتب على ذلك ثبوت النسب للولد من صاحب الفراش مع عدم
قبول شهادتها في النسب فلا يمتنع ان لا يتعلق الحكم ويتعلق بسبب من اسبابه قال ابو
الحسين هذا يقتضي الجواز العقلي في قبول الخبر الواحد في تاريخ الناسخ ولا يقتضي وقوعه
الا اذا بين انه يلزم ثبوت احد الحكمين ثبوت الاخر وليس كل شيء ممتنع فهو ثابت لا محالة
بل يحتاج ثبوته الى دليل وفيه نظر فان القاضي لم يستدل على الثبوت بعدم الامتناع بل
ذكر ان هذا المانع لا يصلح للمانعية انتهى وفي العدة وليس يجب من حيث لم يجز ان ينسخ
بقول الصحابي الكتاب الا يعرف بقوله التاريخ لان التاريخ شرط في صحة النسخ نظير ذلك
العلم بالحكاية فصح الرجوع الى قوله لانه لا يقع فيه لبس كما صح اثبات الاحصان بالشاهدين
وان لم يصح بهما الحكم بحد الزنا وفي الذريعة قد ذكر من تكلم في اصول الفقه ان التاريخ ايضا
يعلم بقول الصحابي وان يحكي ان احد الحكمين كان بعد الاخر قالوا لان التاريخ نقل و
حكاية لا مدخل للاجتهاد فيه فيجب ان يقبل قول الصحابي فيه وهذا الوجه مبني على
وجوب العمل بخبر الواحد في الشريعة وفرع من فروعه فاذا بطل وجوب العمل بخبر الواحد
بطل هذا الفرع وان صح فهو صحيح الثاني فصرح في بيت والمنية وغاية المامول والمختصر
وشرحه بانه لا يقبل قول الصحابي في انه ناسخ واحتج عليه في المنية والاخيرين بجواز ان
يكون قوله هذا عن اجتهاده ولا يجب اتباع المجتهد فيما يجتهد به ويظهر من المختصر وشرحه
التردد في المسئلة ففي الاول ولا يثبت بتعيين الصحابي اذ يكون عن اجتهاد وفي تعيين

احد المتواترين نظر وفي الثاني يثبت بقول الصحابي هذا ناسخ لذاك فان تعيينه قد يكون
عن اجتهاده ولا يجب اتباع المجتهد له فيه نعم اذا تعارض متواتران فعين احدهما انه هذا
ناسخ لذاك هل يسمع فيه نظر من حيث انه نسخ للمتواتر بالاحاد بالمتواتر والاحاد دليل
كونه ناسخا وما لا يقبل ابتداء وقد يقبل اذا كان المال اليه كما يقبل الشاهدان في الاحصان
وان ترتب عليه الرجم دون الرجم ولشهادة النساء في الولادة وان ترتب عليه النسب دون
النسب لجواز القبول العقلي ولا دليل على الطرفين الثالث اختلفوا في قبول قول الصحابي انه
منسوخ على قولين الاول انه لا يقبل مطلقا وهو للذريعة والعدة والمعالم وبيت والمنية و
المعراج قال في العدة ولذلك لم يقبل كثير من الفقهاء قول من قال من الصحابة ان المسح على الخفين
نسخ الكتاب لما علمنا انه ليس طريقه النسخ وكذلك لم يقبل قول من قال ان الماء من الماء منسوخ انتهى
ونحوه ما تمسك به في المعارج والمنية والمعراج فقالوا اذ يجوز قال ذلك عن اجتهاد لا عن سماع
وقد يخطي وقد اشار الى هذا في العدة وكذا في الذريعة ايضا قال ومنهم من فرق بين قول الصحابي
ان كذا نسخ وبين قوله التاريخ فقبل قوله في التصريح بالتاريخ ولم يقبل قوله نسخ ذلك ومنهم من
قبل قوله في الامرين والاولى على تسليم قبول اخبار الاحاد الا يرجع الى قوله في ان كذا نسخ كذا
لان ذلك قول صريح في مذهبه وانما يثبت التاريخ تبعا للمذهب فاذا لم يجز عند الكل الرجوع في
المذاهب الى قوله حتى يثبت صحتها فكذلك في هذا الباب وقول التاريخ يخالف لذلك لانه لا يتضمن
ذكر مذهب فيصح طريقة الاجتهاد وكما لو قال في الشيء انه حرم لا يجعل ولو قال ان فلانا حرمه في الزمان الفلاني
نحمل عليه فتقدم ذكره انتهى الثاني انه لا يقبل اذا عين الناسخ كما اذا قال هذا منسوخ بكذا او ناسخ
كذا ويقبل اذا ابهم واطلق كما اذا اقتصر على قوله هذا منسوخ وهو المحكي في بيت والمنية عن الكرخي ولعله
ما ذكره في المنية فقال حصل الكرخي في ان عين الناسخ لم يقبل لاحتمال استناده في ذلك الى الاجتهاد
فلا يجب الرجوع اليه وان ابهم وقال هذا منسوخ قبل لانه لولا ظهور النسخ فيه لم يطلق ثم اجاب
عن هذا الوجه فقال وهو ضعيف لجواز ظهوره في ظنه لا في نفس الامر انتهى واشار الى هذا الجواب
في بيت والعدة ايضا والتحقيق ان يقال ان حصل من قول الصحابي العلم بانه من المنسوخ فلا
ريب في اعتباره وحجيته سواء ابهم او عين وقد صرح به في العدة بل الظاهر انه لا خلاف فيه
بينهم وكذلك يكون قوله حجة في دعوى الناسخية وفي دعوى التقديم والتأخير اذا حصل منهما
العلم من وجه الثلث ولا الظن فلا يكون حجة للاصل والعمومات المانعة عن العمل بغيره

العلم السليمة عن المعارض انه لم يقم دليل على حجية قول في شيء من الدعاوى المذكورة نعم بقي الاتي
قد اطلق القوم اعتبار قوله في دعوى التأخر من قول تفصيل بين صورة حصول العلم منه او
حصول الظن منه وعدمهما وبينوا على خلاف ذلك غير فيظهر من ذلك تحقق الاجماع على حجية قوله هنا
تعبدا وهو حجية شرعية نحو حجية الخبر لانا نقول القوم وان اطلقوا ذلك لكن الظاهر عدم انصراف
الاطلاق الى محل البحث كما لا يخفى سلمنا ولكن لا نم بلوغ ذلك حد الاجماع الذي هو حجة شرعية بل
لا نم بلوغه حد الشهرة فتم ولا يبعد ان يلحق بقول الصحابي المفروض في المقامات الثلثة وكلما
لا يحصل منه العلم بها ولا الظن من شهادة العدلين وخبر الواحد وان لم يحصل العلم من قول
الصحابي في المقامات الثلثة ولكن حصل منه الظن بها فان قلنا باصالة عدم حجية الظن ويلزم
الاقتصار على الظنون المخصوصة فينبغي الحكم بعدم حجية قوله في المقامات الثلثة لعدم قيام دليل قاطع
على حجية هذا الظن بالخصوص وتصريح جماعة بحجية قوله في التقديم والتأخر مع عدم ظهور مخالف
غايته الظن بالاجماع وهو غير حجة على الاصل المذكور ولعدم قيام الدليل القاطع على حجية هذا الظن
بالخصوص ايضا لا يقال قد حصل الاجماع على حجية قول اهل الخبرة في الموضوعات الصرفة ولذا يرجع
في معرفة الفجر الموجب للافطار والتيمم وغيرهما الى الطبيب ومحل البحث من هذا القبيل لانا
نمنع من ذلك لعدم قيام دليل عليه ويلحق بالمفروض الشهرة ونقل اهل التاريخ والاستفاضة
الظنية وشهادة العدلين ونحو ذلك من الظنون التي لم يقم دليل قاطع على حجيتها بالخصوص وان
قلنا باصالة حجية كل ظن كما هو التحقيق فينبغي الحكم بحجية ما به يحصل في المقامات الثلاثة لسلامته الا
عن معارضة الدليل المانع من الحجية لا يقال هو محكوم عن المعارض في مقام دعوى التقديم والتأخر بل
هو معتضد بظهور الاتفاق على قبول قوله هنا واما في مقام دعوى الناسخية والمنسوخية فلا
لان مرجعها الى الفتوى وقد انعقد الاجماع على ان فتوى مجتهد لا يكون حجة على مجتهد اخر وان
افادت الظن ولذا لم يستند احد من العلماء الاسلام الى فتوى فقيه في اثبات حكم مخالف للاصل
مضافا الى اعتضاد ما ذكر بظهور الاتفاق على عدم حجية قوله هنا لانا نقول القدر المتيقن من عدم
حجية فتوى مجتهد بالنسبة الى المجتهدين كيف وقد صار جماعة من محققي اصحابنا الى حجية نحو مقطوع
نداره وفتوى بها اعتبارا وظهور انه لا يفتي الا بعد السماع عن الامام ع ثم ندعي ان الظن الحاصل من
قول الصحابي هنا من الظنون التي ظن بعدم حجيتها وذلك لما تقدم اليه الاشارة من ظهور
الاتفاق على عدم حجية قوله هنا ولا نم اصالة حجية مثل هذا الظن وفيه نظر والمسئلة في غاية

الاشكال

الاشكال ولكن احتمال الحجية في غاية القوة الا ان يكون قوله مستلزما لنسخ المتواتر بالاحاد فلا
يكون حجة من هذه الحيثية فتدبر والاشكال فيما يلزم على الاصل المذكور الحكم بحجية الظن بالناسخية
والمنسوخية الحاصل من الشهرة والاستفاضة الظنية ونقل المفسرين واهل التاريخ واهل
التاريخ ونحو ذلك من الظنون التي لم يقم دليل على عدم حجيتها الرابع اذا تقدمت اية في المصحف
وتأخرت اخرى ويثبت ان احدهما ناسخة والاخرى منسوخة فهل يلزم الحكم بكون الحكم المتأخر
فيه ناسخا والمتقدم منسوخا فيكون الهيئة في المصحف من دلائل المنسوخية والناسخية من
الناسخية او لا بل يجب التوقف صرح بالثاني في النهاية بان ترتيب الاية ليس في المصحف على
ترتيب النزول وما ذكره هو المعتمد الخامس اذا ورد روايتان ويثبت ان احدهما ناسخة
والاخرى منسوخة واشتبهتا ولكن كان راوي احدهما حدث او متأخر الاسلام بالنسبة
الى راوي الاخرى فهل يجب الامر بلزوم الحكم بكون رواية حديث السن ومتأخر الاسلام ناسخة
لظهور ذلك في تأخر روايته او لا صرح بالثاني في النهاية والمختصر وشرحه وقال فيه لان منقول الصحابي
الصحبة قد يكون متقدما والى هذا اشار في النهاية ايضا وهو جيد وما ذكره هو المعتمد السادس
اذا ورد روايتان وثبت ان احدهما ناسخة والاخرى منسوخة واشتبهتا ولكن كانت احديهما
موافقة للبراءة الاصلية فهل يلزم الحكم بكون هذه الرواية ناسخة لظهور تأخرها عن الرواية
المخالفة للاصل اذ لو كانت متقدمة لم يكن مفيدة لفائدة جديدة ومن الظاهر ان الحمل على افادة
الفائدة الجديدة اولى اذ لا يجوز الحكم بذلك صرح بالثاني في غاية المأمول والمختصر وشرحه وهو
المعتمد وفي العدة فقد يعلم التاريخ بان يكون احد الخبرين يقتضي حكما معلوما بغير شرع والاخر
يقتضي حكما شرعيا فيكون ذلك هو الطارئ على الاول نحو ما ذكر من حديث مس الذكر لان وجوب
الوضوء من مسه هو الطارئ فيجب ان ينسخ به حديث قيس وقد يعلم ذلك بان ذلك احد الخبرين
يقتضي حكما شرعيا ثابتا فيعلم انه بعده وفيه قاضي القضاة اذا وافق احد الخبرين حكم العقل
علمنا بصحته وليس كذلك لامكان ابتداء الشريعة لما يخالف الاصل ثم ينسخ بما يقتضيه الاصل السابع
اذا دلت ايتان او روايتان على حكمين متنافيين وعلم ان احدهما ناسخة والاخرى منسوخة
ولم يمكن التمييز فهل يلزم التوقف او يتخير في العمل بهما صرح بالاول في غاية المأمول والمختصر وشرحه
وحقق فيه لان مرجعه رفع حكمهما مع العلم بان احدهما حق وانه لا يجوز وفي غاية المأمول يتوقف
لعدم العلم بما رفع حكمه انتهى وفيه نظر لان احتمال التخيير فيهما حيث يكون احدهما محرما والاخر

موجبا في غاية القوة وفي العدة اذا عدم التاريخ وجب فيهما التوقف في ذلك في باب الاخبار
المتعارضة الثامن قيل في الذريعة اذا علم تقدم احد الحكمين وتاخر الاخر بالعادة او بما يجري
مجراها فلا شك في ان الثاني هو الناسخ ومثال ذلك ان يكون احدهما مستمرا على حكم العقل
والاخر ثابت بالشرع ويحتمل غيره ان يكون احدهما شرعيا متقدما والاخر متعقبا او يكون احدهما
يتضمن زيادة على الاول او شرطا في الاول فيعرف غير ذلك من وجوه الدالة على التقدم والتاخر
مفتاح يجوز نسخ الكتاب بالكتاب كما صرح به في الذريعة والعدة والغنية والمعارج ونهاية
ويب والمبادي وشرحه والمنية وكم وبيه وغاية المامول والاحكام والمختصر وشرحه والمعراج
ولهم وجوه منها ظهور اتفاق القائلين بجواز نسخ القرآن عليه ومنها ظهور جملة من كتب
في دعوى الاتفاق عليه ففي الذريعة والعدة والغنية يجوز نسخ الكتاب بالكتاب ولا
خلاف في ذلك وفي نهاية اتفق القائلون بجواز النسخ سمعا على جواز نسخ الكتاب بمثله وفي المنية
نسخ الحكم المستفاد من الكتاب العزيز بدليل مستفاد منه ايضا جائز اتفاقا الا ما نقل عن
ابن مسلم وفي شرح المبادي يجوز نسخ الكتاب بمثله ولا خلاف فيه الا ما حكي عن ابن مسلم وفي
في غاية المامول ان الكتاب ينسخ بالكتاب وهو اتفاق العلماء خلافا لما ادعي عن ابن مسلم
محمد بن بحر الاصفهاني فانه منع منه وهو محجوج بالاجماع قبل حدوث خلافه في ذلك
اذ لا خلاف بين الصحابة والتابعين في ان من القرآن الناسخ والمنسوخ وفي شرح المختصر اتفق
على جواز نسخ القرآن بالقرآن انتهى وفي كم فقد نفى الريب في ذلك ومنها ما تمسك به في العدة
والاحكام فقالا لا يجوز ذلك لتساويهما في العلم به ووجوب به ومنها ما تمسك به في العدة وفي
كما يجوز تخصيص احدهما بالاخر وبيان احدهما بصاحبه فكذلك يجوز نسخ احدهما بالاخر ولا
يلزم على ذلك دليل العقل الذي لا ينسخ الكتاب به لانا قد بينا من شرط النسخ ان يكون واقعا
بدليل شرعي فاما معنى النسخ فقد يقع بدليل العقل ومنها انه لو لم يكن جائزا لما كان واقعا
والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلما اشار اليه في العدة
في الاحكام ويب ونهاية وغاية المامول والمختصر وشرحه فقالوا قد وقع ذلك في اية الاعتداد
وذا في التلثة الاول فقالوا وقد وقع ذلك في اية المناجاة مع تقديم الصدقة وثبات الواحد
للعشرة وفي المعارج لو لم يجز لم يقع لكن وقع كما في قوله تعالى في حق الزانية فامسكوهن في البيوت
حتى يتوفاهن الموت فانه نسخ بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا الاية انتهى مفتاح يجوز

النسخ

نسخ السنة المتواترة بالسنة المتواترة كما صرح به في الذريعة والعدة والغنية والمعارج
ونهاية ويب والمبادي وشرحه والمنية وبيه وكم وغاية المامول والاحكام والمختصر وشرحه
والمعراج ولهم وجوه منها ظهور الاتفاق عليه ومنها تضمن جملة من الكتب دعوى الاجماع
عليه ففي الغنية والذريعة يجوز نسخ السنة بالسنة المقطوع بها بلا خلاف وفي نهاية اتفق القائلون
بالنسخ على جواز نسخ السنة المتواترة بمثلها وفي المنية يجوز نسخ السنة المتواترة بمثلها وفي
شرح المبادي نسخ السنة المتواترة بمثلها جائز اجماعا وفي الاحكام اتفقوا على جواز نسخ
الخبر المتواتر بالخبر المتواتر وفي المعراج نسخ المتواتر جائز اتفاقا انتهى وقد نفى عنه
الريب في كم ومنها ما ذكره في نهاية قال يجوز ذلك لتساويهما في الدلالة وفي وجوب الرجوع
اليهما ومنها ما ذكره في المنية فقال يجوز ذلك لانهما دليلان قطعيان تعارضا فيجب العمل بالمتأخر
منهما انتهى وهل ذلك واقع او لا صرح بالاول في غاية المامول وربما كان هو ظاهر القوم مفتاح
يجوز نسخ خبر الواحد بخبر الواحد وبالمتواتر كتابا او سنة اما الاول فقد صرح به في المعارج ونهاية
والمبادي وشرحه والمنية وبيه وكم وغاية المامول والمختصر وشرحه وقد حكاه في العدة عن
الفقهاء ولهم وجوه منها ظهور الاتفاق عليه من القائلين بحجية خبر الواحد وقد صرح به في شرح
المبادي والمعراج فقالا نسخ خبر الواحد بمثله جائز اتفاقا انتهى وقد نفى عنه الريب في
كم ومنها ما تمسك به في المنية من انهما دليلان تعارضا فيجب العمل بالمتأخر ومنها ما تمسك
به في النهاية فقال يجوز ذلك لانه واقع فيكون جائزا اما الاول فلقوله صلى الله عليه وآله المنقول احادا كنت
نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها والنهي المخبر عنه ليس منقولا بالتواتر وقوله صلى الله عليه وآله في
شارب الخمر فان شربها رابعة فاقتلوه ثم حرم الله من شربها رابعة فلم يقتله وهما منقولا
لان احادا واما الثاني فظاهر انتهى وقد تمسك بالخبر الاول على ذلك في نهاية وشرح المبادي وغاية
المامول ايضا وقد تمسك عليه في شرح المختصر بالنبوي المرسل كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي
فادخروها ومنها ما اشار اليه في العدة فقال اما السنة فانما تنسخ بالسنة ايضا اذا تساويا
في الدلالة فان كانت الاولى من اخبار الاحاد فعلى مذهبنا ساقط لانا لا نعمل بها وعلى
مذهب الفقهاء يجوز نسخها بمثلها لانها اذا كان طريقهما العلم فحكمهما حكم الكتاب وان
كانا مما طريقهما العلم فخالفهما ايضا متساوية فيجب صحة نسخ احدهما بالاخرى وقد وقع ذلك
ايضا واما الثاني فقد صرح به في العدة ونهاية والمبادي وغاية المامول والمعارج والاحكام

والمختصر وشرحه وغيرها بل هو الحجة وفي الاحكام والمعراج دعوى الاتفاق عليه فانهما قالا ان نسخ خبر الواحد بالمتواتر
جائز اتفاقا ويظهر من غيره والاحكام ان مذهب كل من قال بجواز نسخ السنة المتواترة بالكتاب
وربما يظهر من المحكي عن الشافعي خلاف ذلك وهو ضعيف ومفتاح لا يجوز نسخ الكتاب بخبر
الواحد وهو واضح على القول بعدم جوازه بالسنة المتواترة وعلى القول بعدم حجية اخبار الاحاد
مطلقا وعلى القول بعدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فان ما استدلوا به عليه من ان الظني من
جهة لا يعارض القطعي من جهة لمكان او وجهي الترجيح من الطرفين وان دليل حجية خبر الواحد الاجماع
والاجماع في معارضة الكتاب ويمكن ان يستدل به في المقام على ان الظاهر لا قائل بالتفصيل بين
المسئلتين وان عدم الجواز في الاول يستلزم عدم الجواز في الثانية بطريق اولى واما على القول
بجواز التخصيص به فلعدم القائل بجواز نسخ به على الظاهر من كلام الاصوليين ولدعوى اجماع عليه
في العدة وشرح المبادي لفخر الاسلام ونحوهما ويعضد هذه الاجماعات المعتضدة بعدم ظهور
القائل بجواز النسخ والشهرة في عدم جواز نسخ السنة المتواترة بالاحاد وجوه منها الاخبار الدالة
على طرح ما عارض الكتاب من اخبار الاحاد التي استدل بها على منع تخصيص الكتاب بخبر الواحد
ومنها ما تمسك به المحقق على عدم جواز نسخ الحكم المتواتر بالواحد من ان خبر الواحد مظنون و
المتواتر معلوم ولا يجوز ترك المعلوم بالمظنون وهذا وان لم يصلح للحجية لامكان الجواب عنه
اولا بالنقض بتخصيص الكتاب بخبر الواحد وثانيا بان الاحاد وان كانت مظنونة من جهة
السند لكنها مقطوعة من اخرى كما ان الكتاب مقطوع من جهة وهي السند ومظنون من اخرى
وهي الدلالة لكنه يصلح للتاييد مع امكان ان يقال ان دلالة الكتاب على استمرار الحكم وان
كانت غير قطعية لقوة تطرق النسخ لكنها قوية جدا وليست هي كدلالة العام على العموم حتى
تكافؤ الظن الحاصل منه الظن الحاصل من خبر الواحد بل اقوى فلا يعارضه الثاني فتع
ومنها ما تمسك به استدل به ايضا على ذلك من ان خبر الواحد مختلف في العمل به وليس كذلك المتواتر
فيكون العمل بالمتفق عليه اولى وهو وان لم يصلح للحجية لكنه صالح للتاييد ومنها ما استدل به
ايضا على ذلك من انه لو وجب العمل بخبر الواحد لكونه منسوبا الى صاحب الشرع لوجب في المتواتر
فيلزم التناقض ولو عمل بالمتواتر لكونه متواترا لم يلزم العمل بخبر الواحد فلا يلزم التناقض
وهو كما ترى في عدم الصلاحية للحجية والصلاحية للتاييد وتحقيق هذه المؤيدات انما ينفع
لو قلنا بثبوت دليل على منع نسخه بخبر الواحد يخرج عن اصالة الحجية واعتباره وجواز النسخ

به وليس لان دعوى ظهور عدم القول بالجواز ممنوعة فان الظاهر من غيره وجود القائل به فان في
واختلفوا في وقوع نسخ المتواتر به بعد اتفاقهم على جوازه فاثبته داود واهل الظاهر ونفاه الباقون
الى ان قال احتج الظاهريون بوجوه الاول يجوز تخصيص المتواتر بخبر الواحد فجاز نسخه به والجامع
دفع الضرر المظنون بل النسخ اولى لانه يرفع مثل الحكم بعد كون الحكم مرادا بالمتواتر والتخصيص يفيد
ان ما تناوله لم يكن مرادا من العام الثاني خبر الواحد دليل شرعي فاذا عارض المتواتر وجب
تقديم المتواتر كغيره بجامع الدلالة الثالث نسخ الكتاب باخبار الاحاد فقد وقع في قوله تعالى
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما بنهيه عن اكل كل ذي ناب من السباع وقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
منسوخ بقوله عم لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها وقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر منسوخ بقوله
عم لا وصية لوارث والجمع بين وضع الحمل والعدة منسوخ بايجاب الاجلين الرابع قبل اهل قبا
نسخ القبلة بخبر الواحد ولم ينكر الرسول عم الخامس كان عم ينفذ الى الاطراف لتبليغ الاحكام
التي من جملتها الناسخ السادس الحكم باخبار الاحاد معلوم بدليل قاطع فجاز نسخ اية بها كما جاز
باية مثلها انتهى ومن الوجوه التي ذكروه لضعف كالاستناد الى الاجماعات المحكية ثم انه لو سلم عدم
ظهور القول بالجواز وسلامة الاجماعات من معارضة تلك الوجوه لها فنقول غاية ما يستفاد
من ذلك الظن بعدم جواز النسخ بخبر الواحد وهو معارض بالظن المستفاد من خبر الواحد بالنسخ
لعدم امكان العمل بهذين الظنين معا وترجيح الاول على الثاني تحكم بل الترجيح مع العكس لضعف
الاجماع المنقول في نفسه ومرجوحيته عند معارضة الخبر واعتضاده بالوجوه التي استدل بها
الظاهريون وقد يجاب بان ترجيح العكس فاسد جدا لتعدد الاجماعات المحكية المعتضدة
بالشهرة العظيمة بل ظهور عدم القائل بالجواز والوجوه التي استدل بها المجوزون للجواز ضعيفة
اما الاول فلان رفع الضرر المظنون ان كان حجة في اعتبار الخبر الدال على النسخ فليكن حجة في اعتبار
الاجماع المنقول الدال على منع النسخ به واما الثاني فلان الاجماع المنقول ايضا دليل شرعي يجب
اعتباره واما الثالث فللمنع من النسخ في الايات المذكورة لجواز ان يكون ما خرج من تلك العمومات
على جهة التخصيص واما الرابع فلجواز ان يكون الخبر الذي نسخ به اهل قبا القبلة محفوفا بما يفيد
القطع به واما الخامس فلما ذكره في الزبدة من احتمال كون المبعوث مفتيا لا راويا واما السادس
فلان الحكم بالاجماع المنقول ايضا معلوم بدليل قاطع فجاز به الحكم بعدم جواز النسخ بالخبر ح
فاما ان يتوقف في ترجيح احد المتعارضين على الاخر او يرجح الاجماع المنقول وعلى التقديرين يجب

يجب الاخذ بعموم الكتاب لما على الثاني فواضح واما على الاول فلعدم حصول ناسخ معتبر لما مر الا
نقله على حاله وبالجملة لا يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد اللهم ان يتعضد بما يفيد ظنا اقوى من الظن
المنقول فح لا يبعد دعوى النسخ به لكن هذا التفصيل مما لم اجد به قائلا فتم وهل المنع مختص بالكتاب
او يعم السنة المتواترة فلا يجوز نسخها بخبر الواحد اشكال من ان الاصل جواز نسخه به مط لكن
خرج ما اذا عارض الكتاب فيبقى غيره على حكمه ومن ذهاب الاكثر الى عدم الجواز والشهرة تفيد
المظنة مع قوة احتمال عدم القول بالفرق بين الكتاب والسنة المتواترة وعلى تقدير المنع هل
يختص بما اذا كان الناسخ خبرا او يعم كل دليل ظني فيه اشكال من اصالة جواز النسخ
بكل دليل ظني خرج خبر الواحد بالدليل فيبقى غيره على حكم الاصل ومن انه لم يجز النسخ بخبر الواحد
فلئن لا يجوز بغيره اولى فتم مفتاح اختلف في جواز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة على قولين
الاول انه يجوز كما يجوز نسخ الكتاب بمثله وهو للذريعة والغنية والمعارج ويه وب والمبادي
وشرحه والمنية ومنه وكم وغاية المأمول والاحكام والمختصر وشرحه والمعارج وفي العدة اليه
ذهب المتكلمون باجمعهم من المعتزلة وغيرهم وجميع اصحاب ابي حنيفة ومالك وفي النهاية الذي
ذهب اليه الاكثر ومعظم العلماء وهو قول جمهور المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة
والامامية ومن الفقهاء مالك واصحاب ابي حنيفة وابن سريج وفي المنية وذهب اليه جمهور
المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة والامامية ومن الفقهاء مالك وابي حنيفة وابن سريج و
في لم لا يعرف فيه من الاصحاب مخالفا وجمهور اهل الخلاف ايضا وافقونا وفي غاية المأمول
هو الحق وعليه الجمهور وفي الاحكام اجاز ذلك جمهور المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة ومن
الفقهاء مالك واصحاب ابي حنيفة وابن سريج واختلف هؤلاء في الوقوع وفي المختصر وفي شرحه
عليه الجمهور وفي المعراج عليه الاكثر الثاني انه لا يجوز وقد استفاض نقله عن الشافعي وفي
الذريعة وغاية المأمول قال به الشافعي ومن وافقه وفي العدة وذهب اليه الشافعي و
طائفة من الفقهاء وهو الذي اختاره شيخنا ابو عبد الله وفي يه قطع به الشافعي واكثر
الظاهرية في رواية وفي المنية منعه الشافعي واحمد بن حنبل وكثير من الظاهرية وفي الاحكام
قطع الشافعي واكثر اصحابه واكثر اهل الظاهر بامتناع ذلك واليه ذهب احمد بن حنبل في احد
الروايتين عنه وفي شرح المختصر منعه الشافعية وفي لم انكره شذوذ من اهل الخلاف وهو ضعيف
جدا لا يلتفت اليه انتهى وربما يظهر من العدة التوقف في المسئلة للاولين وجوه منها ما تمسك

بين الذريعة

بين الذريعة والمعالم والقبة من ان السنة المتواترة يقينية فيكون مساوية
للقران في اليقين فكما جاز نسخ الكتاب جاز نسخه بالسنة المساوية في العلم وقد
حكى في العدة الاحتجاج بالحجة المذكورة عن القائلين بالجواز وفي وقالوا ايضا النسخ
اذا كان واقعا في الاحكام التي هي تابعة للمصالح وكانت السنة في الدلالة على الاحكام
كالقران لا تختلفان فيجب جواز نسخه بها قالوا ومزية القران في باب الاعجاز على السنة
لا تخرجها من التساوي فيما ذكرناه ويبين ذلك ان نسخ الشريعة انما يصح من حيث كان
دلالة على ان الحكم المراد لا او مدعى الحكمة وقد علم ان قوله عم اذا كان وحيا ولم
يكن قرانا في باب الدلالة على ذلك كالقران فكان حال السنة وذلك يجب ان يكون حال
القران في جواز نسخ القران به لان الذي يختص القران به من الاعجاز لا تاثير له فيما به
يصح النسخ من الدلالة على النسخ الحكم لان نفي كونه معجزا مع كونه قول الرسول لا يخرجه
من ان يدل على الحكم اذا لم يكن معجزا الا ترى ان قوله عم دال على الحكم وان لم يكن
معجزا فاذا صح ذلك لم يكن القران معجزا اعتبار في وجوب صحة نسخه بالسنة الى ما قدمنا
واشار الى ما ذكره في الذريعة ايضا وفي اما اختصاص القران بوجه الاعجاز فلا تاثير له
في وجوب دلالته على الاحكام ولذلك قد يدل على الاحكام منه القدر الذي لا يبين فيه
وجه الاعجاز ولو كان هذا الفرق صحيحا لوجب مثله في ابتداء الحكم بالسنة والتخصيص
والبيان ولو انه جعل دليل نبوته احيا ميت ثم اثبت له قرانا ليس بمعجز لكان في الدلالة
على الاحكام لا ان انتهى وقريب من الحجة المذكورة به ما تمسك به في جملة من الكتب
في الغنية والذريعة ويه ولان السنة المقطوع بها جارية في وجوب العلم والعمل بها
مجرى الكتاب وكما انه يجوز نسخ الكتاب بعضه ببعض وكذلك يجوز نسخه بها وفي غاية
المأمول ولانها حجة يجب العمل بها فجاز النسخ بها انتهى لا يخفى ما ذكره عنك بالقياس
وهو عندنا ليس لانا نقول ليس ذلك من القياس بل هو من باب تنقيح المناط ولا اشكال
في حجيته ومنها ما تمسك به في يب والمنية وحكاه فيه عن القائلين بالجواز من ان الكتاب
والسنة دليلان قطعيان تعارضا ولا يمكن العمل بهما لانه جمع بين النقيضين ولا
اهمالهما لان المانع من العمل بكل منهما انما هو العمل بالاخر فاذا زال المانع لزم العمل وهو
المط ومنها ما تمسك به في غاية المأمول وشرح المختصر من انه لو امتنع لامتنع لغيره والتالي

بط اما الاول فلان ذلك بالنظر الى نفسه ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال واما الثانية
فلان الاصل عدم الغير ومنها ما اشار اليه في العدة من انه يجوز تخصيص الكتاب و
تبيينه بالسنة المتواترة فكذا يجوز نسخه بها ومنها ما تمسك به في غاية المأمول من قوله
تعالى لتبين للناس ما نزل والنسخ نوع بيان ومنها انه لو لم يكن جائزا لما كان واقعا و
التالي بط فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة اما بطلان التالي فلوجوه احدها ما تمسك
به في المعارج والمبادي وشرحه والمعراج من ان الزانية كان يجب امساكها في البيوت
ونسخ ذلك بالرجم في المحصن وهو ثابت بالسنة المتواترة وثانيهما ما اشار اليه فيه واما
الوقوع فلان جلد الزاني ثابت بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا بخبر الواحد واما ثانيا
وهو نسخ بالرجم الثابت بالسنة واعترض عليه فيه وفي الاحكام فقال الاول ممنوع لما مر
فلا منع من نسخ القران بخبر الواحد واما ثانيا فلجواز ان يكون نسخه بقران نسخت تلاوته كما روي عن
عمر انه قال كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ورسوله
لا يقال روي عن عمر انه قال لولا انني اخشى ان يقال زاد عمر في القران ما ليس منه لكتبت
الشيخ والشيخة اذا زنيا الخ على حاشية المصحف وهو يدل على انه لو لم يكن قرانا لانا نقول
يحتمل انه منسوخ التلاوة ولا يلزم انه لم يكن قرانا لا يقال الشيخ والشيخة لم يثبت بالتواتر بل
لقول عمر ونسخ المتواتر بالاحاد ممتنع لانا نقول والسنة وهو رجم النبي صلعم انما هو من باب الاحاد
وغايته الاجماع الامة والاجماع ليس بناسخ بل دليل على وجود الناسخ المتواتر وليس احالته
على سنة المتواتر لم يظهر لنا اولى من احالته على قران متواتر لم يظهر بسبب نسخ تلاوته وذا في
به فق التحقيق ان لفظ الزانية والزاني ان كان عاما كان رجم المحصن تخصيصا لا نسخا وان
كان مطلقا كان تقييدا فلا نسخ هنا وفي شرح المختصر بعد ذكر الوجه المذكور والوجه الثالث
اللاتي اليه الاشارة الجواب انه غير صحيح والا لزم نفي المعلوم بالمظنون لان الخبر من قبيل الاحاد
وانه خلاف المفروض وهو نسخ القران بالخبر المتواتر بل جملة الصور التي لا يجوز بالاتفاق
وثالثها ما اشار اليه فيه ايضا فق واحتجوا على الوقوع ايضا بانه قوله صلعم لا وصية لوارث
نسخ اية الوصية للوالدين والاقربين واعترض عليه فيه فق وهو ضعيف لانه خبر واحد لانه لو
كان متواترا لبقي الى الان كذلك لتوفر الدواعي على نقله من حيث انه في واقعة مهمة وحيث لم يبق
متواترا دل على انه لم يكن متواترا على انه قد سمعها لكن الناسخ مع اتفاقهم على منع نسخ المتواتر

بخبر الواحد وفي الاحكام بل يلزم من كونه للميراث بعد ذكر الوجه المذكور وهو ضعيف لما فيه
من نسخ حكم القران المتواتر بخبر الواحد وهو ممتنع على ما يأتي ولانه لا يلزم من كون الميراث
ما نافى الوصية للوارث ان يكون ما نافى من الوصية بغير الوارث ومنها ان السنة المتواترة
مفيدة للظن بوضع الحكم الشرعي فالاصل فيه التخيير بناء على المختار من اصالة حجية الظن فتم ومنها
عموم مفهوم قوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية لا يقال هذا الدليل اخص من المدعى لاختصاصه بصورة
كون رواة السنة عدولا او فيهم العدل فلا يعم صورة كون جميع الرواة فساقا لانا نقول الظ
هنا عن خارجه لعدم القائل بالفصل في المسئلة فتم ومنها ما تمسك به في الذريعة فق قد اختلف
كلام اصحاب الشافعي في هذه المسئلة فتارة يقولون انه لا يجوز عقلا واخرى يقولون انه
جائز الا ان السمع ورد بالمنع منه وربما قالوا انه لم يوجد ما هذه المسئلة فتارة يقولون انه
لا يجوز عقلا واخرى يقولون انه جائز الا ان السمع ما ورد الشرع فاما العقل فلا وجه للمنع من
ذلك عند التحصيل الصحيح لانه تعالى اذا اراد ان يدل على الحكم فهو مخير بين ان يدل عليه بكتاب
او سنة مقطوع عليها الان ولا انهما لا يختلفان ولا يجريان مجرى اثنين او سنتين ولا اخرين وجمع
ايض منها ما اشار اليه في الذريعة فق قد اصحاب الشافعي تارة لا يجوز عقلا من حيث يقدح
في النبوة ويقتضي التنفير وفي نهاية احتج الشافعي بانه يوجب التهمة انتهى وضعف هذه الحجة في غاية
الوضوح وقد اشار اليه في الكتابين ففي الاول الجواب التنفير لا شبهة في ارتفاعه لان
المعجز اذا دل على صدقه عليه السلام لم يكن في نسخه الاحكام بسنة الا مثله في نسخها بما يؤتى به من القران
وتطرق التهمة في الامرين يمنع منه المعجز وفي الثاني الجواب ه لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى
ومنها ما اشار اليه في نهاية فق احتج الشافعي بان القران اقوى من السنة لان معاداه قد يقوم في الحكم
واقوى ولان لفظه معجز ولوجوب الطهارة من الجنابة والحيض على تاليه ومطلقا على من مسه
فلا يرجع بالاضعف وضعف هذه الحجة ايضا في غاية الوضوح وقد اجاب عنها في نهاية والاحكام
فقال لا ان ما ذكر لا يمنع من نسخه كما لو تعارض عموم الكتاب وخصوص السنة فانه يجب تقديم خصوص
السنة على عموم الكتاب وكذا لو تعارض عقل وعموم اية فان العقل يقدم وكذا الاجماع وخبر الواحد
على ان السنة الناسخة ليست منافية للقران بل مبينة مخصصة للازمان ومنها ما اشار اليه
في نهاية والاحكام فق احتج الشافعي وغيره بان السنة انما وجب اتباعها بالقران وهو قوله تعالى
وما اتاكم الرسول فخذوه وقوله تعالى فاتبعوه فهي فرع من القران فلا يرجع اليه بالابطال كما لا

بنسخ القران والسنة بالقياس المستنبط منهما ثم لما عنه هذا الجواب من ثلثة اوجه الاول
ان ذلك انما يمنع ان لو كانت السنة رافعة لما هو فرع عليه من القران وليس كذلك بل هو فرع
عليه غير مرفوع بها وهو مرفوع بالبيت فرعا عليه الثانى ان ما ذكروه حجة عليهم فان القران
قد دل على وجوب الاخذ بما ياتى به الرسول صلعم ووجوب اتباعه فاذا اتى بنسخ حكم الاية ولم يتبع
كان خلاف ما ذكره الثالث ان السنة ليست رافعة للقران وانما هى رافعة بحكمه وحكمه ليس
اصلا لها فاذا المرتفع ليس هو الاصل وما هو الاصل غير مرتفع ومنها ما حكاه فى الذريعة والعدة
وغيرة والاحكام عن القائلين بامتناع ذلك من قوله تعم واذا بدلنا اية مكان اية قالوا انما انت
مفتر فانه يدل على ان تبديل الاية انما يكون بالاية وليس فيه ما يدل على تبديل الاية انما يكون
بالاية وفيه نظر اما اولا فلما ذكره فى الاحكام من ان ذلك فى تبديل رسم اية باية والنزاع انما
هو فى تبديل حكم الاية وليس فيه ما يدل على تبديل حكم باية اخرى واما ثانيا فلما ذكره فى الاحكام
ايضا من ان الله تعم اخبر انه اذا بدل اية مكان اخرى قالوا انما انت مفتر وليس فى ذلك ما يدل
على تبديل الاية لا يكون الا باية وذلك كما لو قال القائل لغيره اذا اكلت فى السوق سقطت عدالتك
فان ذلك لا يدل على انه لا ياكل الا فى السوق ونحوه ما ذكره فى الذريعة والنهاية ففى
الاول الجواب اولا هو ان الكلام للتنبيه على انه لا يبدل الاية الا باية وانما قال تعم اذا بدلنا
اية الاية ولان الخلاف فى نسخ حكم الاية والظاهر يتناول نفس الاية وفى الثانى الجواب ان المبدل
هو الله تعم سواء كان بالقران او بالسنة والتحقيق انه لا تعلق فى هذه الدلالة لانها على المدعية
بين التبديل وقولهم بالافتراء وليس فيها دلالة على ان النسخ انما يكون بالاية ومنها ما حكاه
فى الذريعة والعدة وغيرة وغيرهما عن المانعين من ذلك من قوله تعالى قال الذين لا يرجون
لقاءنا ائت بقران غير هذا او بدله قل ما يكون لى ان ابدله من تلقاء نفسى ان اتبع الا ما يوحى
والتقريب ما ذكره فى شرح المختصر من انه نفى جواز التبديل عنه والنسخ تبديل فينتفى جوازه
وهو المط وفيه اما اولا فلما ذكره فى المختصر وشرحه من انه ظاهر فى الوحى وعدم تبديل لفظه بانه
نفى ما لم ينزل مكان ما انزل فلا يدل على منع تبديل الحكم واما ثانيا فلما ذكره فى الذريعة
والعدة والمعارج وغيرة وغيب والمنية والمختصر وشرحه من ان غاية الدلالة على انه صلعم لا ينسخ
الا بوحى من الله عز وجل وهو كما يكون بالقران كذلك يكون بالسنة فانها حاصلة من الوحى
ايضا ومنها ما حكاه فى الذريعة والعدة وغيرة والمنية عن الشافعى وغيره من ان السنة مبينة

للقران والناسخ ليس مبينا له فالسنة ليست ناسخة اما الاول فلقوله تعم لتبين للناس ما
نزل اليهم واما الثانى فلان الناسخ رافع للمنسوخ والرافع للشئ ليس مبينا له بل هو ضد له
وفيه نظر اما اولا فلما ذكره فى الذريعة وغيرة والمنية والاحكام والمعارج من منع الكبرى والمقدمة
الثانية فان النسخ بيان لانه تخصيص فى الازمان فهو مندرج تحت مطلق التخصيص الذى هو
نوع من البيان ولا منافاة بين كونه رفعا للحكم وبيانا لانتهاء مدته لكون الثانى لازما للاول
واما ثانيا فلما ذكره فى المنية من بعد الاشارة الى الايرادين الاولين سلمنا لكن لا نم انحصار السنة فى
البيان فجاز كون بعضها مبينا لبعض القران وبعضها ناسخا لبعض اخر منه انتهى وفى نهاية التحقيق
ان عقول النسخ اما ان يكون بيانا او لا فان كان الاول اندرج تحت العموم والا جاز صدوره عنه
عم لان الاية مخصصة بما يحتاج الى البيان واما ثالثا فلما ذكره فى الذريعة وغيرة والمنية من ان المراد
من التبيين التبليغ اذ لو اريد منه معنى المبالغة منها لاختص ببعض القران وهو الذى يحتاج
الى البيان كالمجمل والذى يراد منه خلاف ظاهره ولكن التبليغ فانه يعم جميع القران ومن الظ
ان الحمل على هذا اولى لمراعاة العموم قوله تعم ما نزل اليهم وعلى هذا سقط التمسك بالجملة المذكورة
على المدعى كما لا يخفى ومنها ما ذكره فى النهاية فقال احتج الشافعى بقوله تعم فقال عن المشركين انهم قالوا
عند تبديل الاية بالاية انما انت مفتر ثم انه تعم ازال هذا الايهام بقوله تعالى قل نزله روح القدس
من ربك وهو يدل على انه لم ينزله روح القدس من ربك لا يكون مزيلا للايهام ثم اجاب عن هذا وقوى
فى الجواب عنه انه لا يدل على امتناع نسخ القران بالسنة الا ان يكون السنة لم ينزلها روح
القدس وهو تم لانها من الوحى وان كانت لا تتلى لان من سمع الرسول صلعم يتلك فى بيعه ويقين
يكون هذا حاله فالنبى صلعم لا يعرف عنده سواء نسخ الكتاب بمثله او بالسنة والمزيل لهذه التهمة
هو التمسك بحجة انه صلعم ومنها ما حكاه فى الذريعة والعدة والغنية والمعارج وغيرة وغيب والمنية و
شرح المبادى ونهاية الاصول والاحكام والمختصر وشرحه والمعارج عن الشافعى وغيره ممن وافقه من
قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها الم تعلم ان الله على كل شئ قدير فانه يدل
على ان الاية ما تنسخ الا بالاية وبيانه من وجوه الاول انه لما قال لنا نات بخير منها او مثلها كان الكلام
محمولا للكتاب وغيره فلا فى بعده الم تعلم الاية على انه اراد ما يختص هو تعالى بالقدرة عليه من القران
المعجز الثانى انه تعم اضاف الاتيان بالمثل او الخير الى نفسه لان الضمير فى قوله تعم نات الاية راجع
اليه تعم بلا شبهة ومن الظ ان السنة لا يضاف اليه حقيقة ولا يصدق عليها انها مما اتى

به ان الله تعالى الثالث انه دل على ان ما ياتى به لا يكون الا مثلا او خيرا ولا يتحقق الامران الا بالقرآن
اذ السنة لا يمكن ان يكون خيرا او مثلا لان القرآن اكثر نفعا من السنة لاشتراكهما فى لزوم امتثال
حكمها واختصاص القرآن بترتب الثواب على تلاوته واثبات النبوة وما هو اكثر نفعا يكون
هو الخير الرابع انه تعالى وصف البدل بانه خير او مثل وكل واحد من الوصفين يدل على ان البدل
من جنس المبدل اما المثل فظاهر واما الخير فلانه لو قال القائل لغيره ما اخذ منك درهما الا اعطيك
خيرا منه فانه يفيد انه ياتيه بدرهم خير من الاول وفيه نظر اما اولا فللمنع من دلالة الاية الشريفة
على ان الاتى من المثل او الخير يكون قرآنا فيمكن ان يكون غيره كالسنة فلا تنهض الحجة المذكورة باثبات
المدعى واما الوجوه المذكورة فلا تنهض لاثبات كون الماتى به قرآنا اما الاول فلما حكاه فى العدة
عن طائفة من انهم قالوا فى مقام الجواب عنه انما يريد انا ندعى ان ينسخ الاية بما يعلم انه اصلح للعباد
من المنسوخ والذى يختص بذلك هو الله تعالى انتهى وقد اشار الى ما ذكره فى النهاية والذريعة والغنية
والاحكام ايضا واما الثانى فلما صرح به فى الذريعة والعنيتوية (؟) والمنية وغاية المأمول والاحكام
وشرح المختصر والمحكى فى العدة عن جماعة من ان اسناد الاتيان اليه تعالى لا يدل على كونه ليس من السنة
لانها منه تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى وكون فى المعراج بعد الاشارة اليه وفيه نظر
واما الثالث فلما ذكره فى النهاية فى مقام الجواب عنه ليس المراد من نسخ الاية نسخ رسمها لعدم التفاضل
بين الايات والخيرية لنا فيها كاملا فى كونه خيرا بل نسخ حكمها وجاز ان يكون حكم السنة خيرا من
حكم القرآن ويكون اصلح فى التكليف وانفع للمكلف انتهى وقد صرح بما ذكره فى الذريعة والغنية
المنية وغاية المأمول والاحكام وشرح المختصر ايضا وفى الاولين والاستدلال بالاية وان كانت
من الوجهين الذين ذكرهما غير ممتنع ان يكون السنة وان اشتبه بها من وجه واحد اصلح لنا من الآية
من الوجه الذى بيناه فى معنى خير منها لان الثواب قد يتضاعف والوجه واحد على الوجهين على
ان فى درس السنة ايضا ثوابا وعبادة انتهى او نحوه فى العدة عن بعض ايرادا على ما ذكر وفى تعبد
الاشارة اليه واجاب من نصر المذهب الاول من ذلك بان قد كان يجب على هذا التقدير ان يقال
بالاطلاق ان السنة خير من الاية ويراد بذلك انه اكثر ثوابا وفى اطلاقه ذلك خروج من الاجماع
انتهى وفيه نظر واما الرابع فللمنع منه كما صرح به فى الذريعة والغنية والنهاية والمنية والاحكام و
زاد فى الاولين فقالا لا بل لو صرح بخلاف ذلك لحسن لانه لو قال لا اخذ منك ثوبا الا واعطيك
ونساخيرا منه لما كان قبيحا وفى النهاية والمنية مع انه معارض بقول الملك لو عيته من يلقنى منكم بجمل

وشاء الفيئة غير منه فانه لا يفهم منه كون الخير من الشكر والثناء بل من العطاء والانعام والرفد
والاكرام وفى الاحكام لا دلالة على لزوم المجانسة بين الاية المنسوخ حكمها وبين ناسخه لانه
وصف بكونه خيرا والقرآن لا تفاوت فيه والمذكور اولا وان كان هو الاية والعموم فى قوله
خير منها وان كان عائدا اليها فلا يلزم منه المجانسة بين المضمر والمظهر واما ثانيا فلانا لو سلمنا
دلالة الاية الشريفة على ان الماتى به يكون قرآنا فلا نم دلالتها على كونه هو الناسخ فيمكن ان يكون
الناسخ غير القرآن كالسنة ويكون الماتى به قرآنا فلا تنهض الحجة المذكورة باثبات المدعى على التقدير
المذكور وقد صرح بما ذكر فى الذريعة والغنية والمعارج وتهذيب ونهاية وشرح المبادى لانه مرتبة على النسخ
وزاد فى المنية فقال وجعله شرطا له فيكون متاخرا من النسخ المتاخر عن الناسخ انه اى فلو كان
الماتى به هو الناسخ دار فلان قلت انما رتب على النسخ الاتيان لا الماتى به فلعل الاتيان متقدم
الماتى به لانه عبارة عن ايجاد ما يقع به على النسخ وهو يوجب ترتب الماتى به على النسخ وهو المقتضى و
اشار الى الدور ايضا فى غاية المأمول فقال لا نم دلالة الاية على ان الماتى من القرآن اعنى الخير او
المثل المترتب لزوم الدور فحينئذ يترتب الاتيان على ارادة النسخ اى اذا اردنا النسخ اية انتهى
وفى العدة اجاب من نصر المذهب الاول عن هذا بان قال اذا ثبت انه لا بد ان ياتى باية اخرى وكل
من قال بذلك قال انها تكون ناسخة وليس فى الاية من قال لا بد من ان ياتى باية اخرى وانها لم تكن
ناسخة لان من جوز نسخ القرآن بالسنة قال يجوز ان ينسخه بالسنة وان لم ياتى باية اخرى
فكل قول خالف الاجماع وجب اطراحه انتهى وفيه نظر واما ثالثا فلانا لو سلمنا دلالة الاية
الشريفة على ان الماتى به الذى هو القرآن يكون هو الناسخ فغايتها الدلالة الدالة على ان الذى
نسخ الله يكون ناسخه قرآنا ولا دلالة فيها على عدم حصول نسخ القرآن بنسخ النبى صلى الله عليه وآله بالسنة
وان كان اصل نسخه من الله سبحانه ثم واما رابعا فلان مفاد مورد الاية الشريفة بنسخ الاية
من القرآن المتبادر منه نسخ التلاوة دون نسخ التلاوة والحكم الذى هو محل البحث وعموم [illegible]
القائل بالفرق بين الامرين غير معلوم وقد اشار الى ما ذكرنا ابن هاشم فيما حكى عنه ثم واما خامسا
فلان غاية دلالة الاية الشريفة على المدعى بالظهور وهو لا يصلح لمعارضة السنة المتواترة المصرحة
بنسخ القرآن بها والمعتمد عندى فى المسألة هو القول الاول وينبغى التنبيه على امور الاول اعلم ان
القوم اطلقوا السنة المتواترة فى تحرير محل النزاع ولم يقيدوها بالسنة المتواترة لفظا فيندرج
فيه السنة المتواترة معنى وهو فاسد قطعا لانه يفيد القطع بالنسخ لكونها مقطوعا بها سندا

ودلالة ومع هذا فلا مجال للريب في جواز نسخ الكتاب به فاذا لا اشكال في لزوم تقييد الاطلاق
المذكور بالسنة المتواترة لفظا ولعلهم عولوا في ذلك على القرينة العقلية فتم الثاني مقتضى اطلاق
كلام القوم عدم الفرق في الكتاب بين اتفاق القراء فيه واختلافهم وهو المعتمد الثالث هل
وقع نسخ الكتاب بالسنة المتواترة لفظا او لا صرح بالاول في المعارج وحكاه في النهاية عن اكثر العلماء
الرابع هل يجوز نسخ السنة المتواترة لفظا بالكتاب كما يجوز العكس اختلفوا فيه على قولين الاول
انه يجوز وهو للذريعة والعدة والعنية والتهذيب والمبادى وشرحه والمنية ولم (?) وغاية
المأمول والمختصر وشرحه وفي العدة هو مذهب من عدا الشافعي من باقي الفقهاء والمتكلمين
وفي الذريعة قد ذهب الناس كلهم الا الشافعي وفي النهاية ذهب اليه اكثر الناس من الاشاعرة و
المعتزلة والامامية والشافعي في احد قوليه وفي المنية وغاية المأمول هو قول الاكثر وفي
الاحكام ذهب الجمهور من الاصحاب مخالفا وجمهور اهل الخلاف واتفقوا فيه انكره شذوذ وهو
ضعيف جدا لا يلتفت اليه وفي المختصر وشرحه هو مذهب الجمهور وفي الاحكام مذهب من
المعتزلة والفقهاء جوازه عقلا ووقوعه سمعا الثاني انه لا يجوز وهو المحكي في كثير من الكتب عن
الشافعي وفي النهاية والاحكام منع الشافعي في احد قوليه من جوازه عقلا ووقوعه سمعا وفي العدة
الظاهر من المذهب الشافعي المنع وهو الذي صرح به في رسالته واصحابه من يضيف اليه جواز
ذلك والقول الاول اظهر من قوليه لكنه راى هذه المسئلة تضعف في المناظرة فعدل الى (?) حسب ما يفعل
كثير منهم للقول الاول وجوه منها ما تمسك به في الذريعة والعنية فقالا اكثر شيء دللنا به على ان
السنة المقطوع بها تنسخ القرآن يدل على هذه المسئلة بل هو ههنا اكد واوضح لان للقرآن
المزية على السنة وقد اشار الى الاولوية التي اشار اليها في العدة وغاية المأمول ايضا ومنها
ما تمسك به في المختصر وشرحه فقالا انا لو امتنع لامتنع لغيره واللازم منتف اما الملازمة فلانه
بالنظر الى نفسه ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال واما انتفاء اللازم فلان الاصل الغير ومنها
ما تمسك به في الذريعة من انهما دليلان من الله تعالى قطعيان وكما جاز نسخ احدهما بجنسه
جاز بغيره لتساويهما ومنها ما تمسك به في النهاية ايضا فقال لو امتنع فاما من حيث القدرة والعجز
اذ من حيث غاية المأمول فقال لنا انها حجة يثبت بها فجاز النسخ بها كالكتاب بالكتاب
ومنها ما تمسك به في النهاية ايضا فقال لو امتنع فاما من حيث القدرة والعجز او من حيث الحكمة و
القسمان باطلان اما الاول فلانه تعالى لا يوصف بالقدرة على كلام ناسخ لسنة نبيه

الجمهور

اذ لو لم

اذ لو لم يقدر على ذلك لكان هذا سببا لعدم تمكنه دالا على النسخ وهما باطلان لانه تعالى قادر على جميع
اقسام الكلام فلا يجوز خروج كلام منه عن قدرته وانه لم يعرض له سنة وهو باطل لان النسخ
برفع الحكم بعد استقراره مثله وذلك يمنع من هذا التوهم لانه لو لم يعرض ما يسمع لم ان به عليه
على ان ذلك لم يصر عنده لنفسه عن نسخ سنة عينها ومنها ما تمسك به في الاحكام فقال ان الكتاب
والسنة وحي من الله تعالى لما قال تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى غير ان الكتاب
متلو والسنة غير متلو ونسخ حكم احد الوحيين بالاخر غير ممتنع عقلا ولهذا لو فرضنا خطاب
الشارع بكون القرآن ناسخا للسنة لما لزم منه محال عقلا ومنها ما تمسك به في غاية المأمول فقال
لنا انه حجة مقطوع به فجاز النسخ كالكتاب بالكتاب ومنها انه لو لم يكن جائزا لما وقع والتالي
باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلوجوه احدها ما تمسك به في الذريعة
والتهذيب وشرح المبادي والمنية وغاية المأمول والاحكام والمختصر وشرحه والمعارج من ان
التوجه الى بيت المقدس كان واجبا في ابتداء الاسلام وهو ثابت بالسنة خاصة اذ ليس
في القرآن العزيز ما يدل عليه وقد نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام لا يقال ان التوجه
الى بيت المقدس كان معلوما بالقرآن وهو قوله تعالى فثم وجه الله لانا نقول هذا باطل لانه لا يدل
على تعين بيت المقدس بل غايته الدلالة على التخيير بين الجهات التي من جملتها بيت المقدس
والمنسوخ انما هو وجوب التوجه اليه عينا وذلك غير معلوم من القرآن وقد صرح بما ذكرنا في
الاحكام والمعارج لا يقال لم لا يجوز استناد وجوب التوجه استقبالا لبيت المقدس الى قرآن
نسخت تلاوته لانا نقول هذا الاحتمال مدفوع بالاصل كما صرح به في المنية وفي المعارج
بعد الاشارة الى الايراد المذكور والجواب عنه انه لو كان في القرآن ما يدل على تلك الاية لنقل
ولكن ما نقل ولا يقال لم لا يجوز ان يكون الناسخ لوجوب التوجه الى بيت المقدس الثابت بالسنة
سنة اخرى والاية في ذلك دالة على وجوب التوجه الى الكعبة من القرآن لاحتمال ناسخ عن تلك
السنة ويؤيد هذا الاحتمال المذكور انه تعالى بعد ما حول وجهه عن بيت المقدس نظر الى السماء والنظر
ما يؤمر به من تعيين الجهة لانا نقول هذا الاحتمال مدفوع بالاصل كما صرح به في المنية وقال ايضا
ولان فتح الباب يفضي الى عدم العلم بالناسخ لعدم الناسخ اصلا وفي المعارج بعد الاشارة
الى الايراد المذكور والجواب عنه ان الاية ظاهرة في النسخ وما نقل انه تعالى بعد ما حول وجهه
نظر الى السماء غير ثابت وفي شرح المختصر والاحكام بعد ذلك الجواب ان ذلك يمنع تعيين

هذا

ناسخ ابي المظفر مثل ذلك الاحتمال اليه وانه خلاف الاجماع ونحوه في غاية المأمول
من غير دعوى الاجماع وزاد فيه فنحن لا نريد بالناسخ الا ما دفع الحكم السابق و
انه لثبوته صادق مثل هذه الايات واحتمال النسخ بغيره موافق نظرا الى اصالة العدم
ويحتاج بعد الاشارة الى ذلك والى الايراد المتقدم واجيب بان تجويز ذلك يسد باب
اثبات النسخ بشيء من الادلة لانها من ناسخ الا ويجوز فيه ان يكون النسخ تقدم
بدليل اخر وما من دليل منسوخ الا ويكون المنسوخ دليلا غيره بوافقه في حكمه ولذا اكتفا
بالنسخ في الايات التي اعتقد بالنسخ فيها للصلاحية وللاقتران لانها طريق صالح للارتفاع
فقد قارنها الارتفاع فيسند اليه وفيه نظر لان طريق الدلالة على معرفة الناسخ والمنسوخ
اذا وجدت في شيء حكمنا بثبوتها فيه ولا انسد الباب واما المنسوخ فانه متى وجدنا
بيانا فيه من الادلة حكم بانه منسوخ وان استند الحكم الى غيره انتهى وثانيهما ما تمسك به
في التهذيب والاحكام والمختصر وشرحه من ان مباشرة النساء في الليل كانت محرمة على
الصائمين بالسنة لعدم وجود ما يدل عليه في الكتاب العزيز وقد نسخ بقوله تعالى فالان
باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط
الاسود من الفجر وثالثها ما تمسك به في التهذيب وغاية المأمول والاحكام والمختصر وشرحه
من ان صوم عاشورا كان واجبا بالسنة ثم نسخ بصوم شهر رمضان بقوله عز وجل فمن
شهد منكم الشهر فليصمه ولكن قال في المنية وفيه نظر فان الامر بصوم شهر رمضان ليس
منافيا لصوم عاشورا فكيف يكون ناسخا بل الناسخ في الحقيقة ما دل على ارتفاع حكمه
سواء عين رمضان للبدلية اولا ورابعها ما تمسك به في العدة والتهذيب والمنية والاحكام
من ان جواز تأخير الصلوة في الحرب الى انقضاء القتال كان ثابتا بالسنة وقد نسخ ذلك
بوجوب صلوة الخوف الدال عليها القرآن العزيز قال في الذريعة وانما كان ذلك نسخا
من حيث كان جواز التأخير مع استيفاء الاركان كالمضاد في الاداء في الوقت مع الاخلال
ببعض ذلك وخامسها ما تمسك به في التهذيب والاحكام وحكاه في الذريعة عن بعض من ان قوله
تعالى فلا ترجعوهن الى الكفار نسخ ما كان قد صالح اهل مكة عام الحديبية على ان من جاء
مسلما رده حتى انهم ردوا ابا جندل وجماعة من الرجال فجاءت امرأة فانزل الله تعالى فلا
ترجعوهن والقول الثاني ايضا وجوه منها ما حكي عن الشافعي في جملة من الكتب من قوله لتبين

للناس ما نزل اليهم فانه يدل على ان كلامه بيان للقرآن العزيز فلو كان القرآن ناسخا للسنة
لكان بيانا لها اذ الناسخ بيان للمنسوخ فيكون كل منهما بيانا للاخر وانه محال واجيب عن هذه الحجة
بوجوه الاول ما ذكره في المنية من انه ليس في الاية الشريفة ما يدل على انحصار كلامه عم في بيان
المنزل او في كل من المنزل محتاجا الى البيان مع ان كلا منهما معلوم البطلان اذ لم يرد بالبيان
الاظهار وح يجوز ان يكون بعض الاحكام الشرعية مستفادا من السنة ثم ينسخه الله تعالى باية من
القرآن العزيز وبالعكس ولا يلزم من ذلك كون كل منهما بيانا للاخر وانه محال واجيب عن هذه
الحجة بوجوه الاول ما ذكره في المنية من انه ليس في الاية الشريفة ما يدل على انحصار كلامه عم في بيان
المنزل او في كون كل من المنزل محتاجا الى البيان مع ان كلا منهما معلوم البطلان اذ لم يرد بالبيان
الاظهار وح يجوز ان يكون بعض الاحكام الشرعية مستفادا من السنة ثم ينسخه الله تعالى باية من
القرآن العزيز وبالعكس ولا يلزم من ذلك كون كل منهما بيانا للاخر وفي التهذيب والاحكام لا
دلالة فيه على انه لا ينطق الا بالبيان الثاني ما ذكره في التهذيب والمنية وغاية المأمول وشرح
المختصر والاحكام من ان المراد بالبيان التبليغ والاظهار وفي التهذيب وغاية المأمول لانه عام في كل
في كل القرآن بخلاف بيان المراد لاختصاصه بالمجمل انتهى وعلى هذا ليس في الاية دلالة على المدعى الثالث
ما ذكره في المنية من ان الاية الشريفة انما دلت على انه مبين لما انزل الله تعالى اليه الى حين نزول الاية
المذكورة ولا يدل على كونه مبينا لما انزل الله تعالى فيما بعد الرابع ما ذكره في المعراج فقال في الجواب
بالمعارضة وهي ان يقول لا نم انه لا يجوز ان يكون غير السنة بيانا بل يجب ان يكون البيان هو القرآن
فقط لقوله تعالى في وصف القرآن تبيانا لكل شيء انتهى واشار الى ما ذكره في غاية المأمول ايضا
الخامس ما ذكره في غاية المأمول فقال نمنع كون النسخ بيانا بل رفع كما تقدم تعريفه السادس
ما ذكره في غاية المأمول ايضا فقال كون الرسول ص مبينا لا يدل على ما ذكرتم بل على انه مبين
وبيانه تارة يكون بالكتاب واخرى بالسنة السابع ما ذكره في غاية المأمول وشرح المختصر فقالا
كونه ص مبينا لا ينفي كونه ناسخا لجواز ان يكون مبينا لما ثبت من الاحكام ناسخا لجواز ان
لما ارتفع منها ومنها ان نسخ السنة بالكتاب موجب تنفر الناس عنه لتوهمهم ان الله لم يرض بما
سنه الرسول ص وذلك يناقض مقصود البعثة وهو قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا
ليطاع باذن الله واجاب عنه في المختصر وشرحه وغاية المأمول والاحكام بانه اذا علم بالقرآن
دلالة على ان ما شرعه اولا النبي لم يرض لامتنع نسخ القرآن والسنة بالسنة وهو خلاف الاجماع

القائلين بالنسخ ثم قال ان ما ذكره انما يدل على ان الشرع اولا عزم حتى ان لو كان النسخ رفع ما ثبت
اولا فليس كذلك بل هو عبارة عن دلالة الخطاب على ان الشارع لم يرد بخطابه الاول ثبوت حكم
في وقت النسخ وما بعده ومنها ان السنة ليست من جنس القران لان القران معجز ومتلو
محرم قراءته على الجنب والكافر والسنة والحال لم يكن القران من جنس السنة امتنع نسخها بها كما يمتنع
نسخ القران بحكم دليل العقل وبالعكس واجاب عنه في الاحكام فقال لا يلزم من اختلاف جنس
السنة والقران بعد اشتراكهما في الوحي بما اختص بكل واحد منهما امتناع نسخ احدهما بالاخر
وعلى هذا فنقول القران يكون رافعا لحكم الدليل العقلي وان لم يسم ناسخا ومنها ما ذكره في العدة
قال ويعلل من منع من ذلك بان قال اذا لم يجز نسخ القران لما وانه له في المرتبة فكذلك لا ينسخ السنة
بالكتاب انتهى وضعفه ظاهر والمعتمد عندي في المسئلة هو القول الاول الذي عليه المعظم من جواز
ذلك وهل هو واقع اولا فيه اشكال ولكن الاحتمال الاول في غاية القوة مقدمة اذا ورد خطاب
يدل على حكم شرعي بمنطوقه وبطريق الاولوية كما في قوله تعالى ولا تقل لهما اف فهل يصح نسخهما او احدهما تحقيق
ان يقال ان المسئلة تحتمل صورا ثلاثة الاولى ان ينسخ الاصل والفرع معا وهذا لا اشكال في جوازه وقد
صرح بذلك في الذريعة والمعارج وغيرها والمنية وشرح المختصر والاحكام ويلوح من النهاية عدم الخلاف
فيه وقد ادعى جملة من الكتب دعوى الاتفاق عليه ففي النهاية اتفقوا على جواز نسخهما معا وفي
المنية اتفقوا على جواز نسخ الفحوى والمفهوم للموافقة ونسخهما معا لان اتفاق وفي الاحكام اتفقوا
على جواز نسخ الحكم الفحوى الثانية ان ينسخ الفحوى دون الاصل وقد اختلفوا في جوازه على قولين الاول
انه لا يجوز فلا يجوز نسخ تحريم الضرب والقتل المستفادين من تحريم التافيف الذي يدل عليه قوله
تعالى ولا تقل لهما اف مع بقاء تحريم التافيف الذي هو الاصل وهو للتهذيب والمختصر وشرحه والمعارج
والمحكي عن ابي الحسين وغيره والمنية والاحكام نزيد القاضي عبد الجبار فمنع تارة وجوز اخرى الثاني
انه يجوز وهو للذريعة والعدة والمعارج والاحكام والمحكي عن القاضي عبد الجبار وظهور توقف في
المسئلة من النهاية للاولين وجوه احدها ما تمسك به في تهذيب المختصر وشرحه والمعارج من ان تحريم التافيف
ملزوم لتحريم الضرب وهو وجود الملزوم مع انتفاء اللازم وهو ممتنع وبالجملة الفحوى لازم للاصل
فيكون رفعه مستلزما لرفعه وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان تحريم التافيف ملزوم لتحريم الضرب
اذ يحتمل عقلا الانفكاك بينهما كما يحتمل انفكاك الامر بالشيء عن النهي عن ضده العام او الخاص
عن بعض الاحوال وكما يحتمل انفكاك وجوب ذي المقدمة عن ايجاب المقدمة ولزومهما وكما يحتمل

انفكاك

انفكاك المنهي عن العبادة عن فسادها فتوهم وقد يجاب عنه ان يكون التافيف والمصلحة مختص
به ولا يكون الضرب الذي هو اشد منه مصلحا للمصلحة مختص به ومتى ثبت ذلك امتنع منها انه لو كان
الاستلزام بين حكم الاصل والفرع عقليا كما في الامثلة المذكورة لكان القياس بالطريق الاولى من حجة
الادلة العقلية القطعية وهو باطل بل هو من الادلة الظنية كالشهرة والاستقراء اذا كان قياسا
او من ظواهر الخطاب كسائر الدلالات الالتزامية اذا كان مفهوما من الخطاب كما يظهر من كلمات
القوم ومن وجود الخلاف في دلالته فتأمل ومنها دلالة الاخبار الكثيرة على عدم حجية القياس بالطريق
الاولى فتأمل ومنها تحقق ترك العمل به في بعض المسائل الفقهية لوجود المعارض الاقوى فتأمل وان اريد
ان الدال على التحريم التافيف يلزم منه الدلالة على تحريم الضرب ونحوه فهو مسلم ولكن ذلك لحصول
الظن منه بذلك وهو غير مانع من النسخ المفروض لا موجب للحكم باستحالة الانفكاك سواء اشتد
الظن المذكور الى استظهار علة الحكم في الاصل وثبوتها او اشد او لا لدلالة الخطاب على ثبوت حكم
الاصل في الفرع اما على الاول فواضح فان ترك الادلة الظنية بالاقوى منها غير عزيز سواء كان
بطريق النسخ او بغيره كما هو الغالب واما على الثاني فلان الدلالة المشار اليها لا يكون الا من الدلالة
الالتزامية ومن الظاهر يجوز رفع اليد عنها بالمعارض الاقوى فكيف لا وهي على الدلالة المطابقية
المستندة الى وضع اللفظ يجوز رفع اليد عنها لوجود المعارض الاقوى سواء كان بطريق النسخ او
بغيره فرفع اليد عن الدلالة الالتزامية بوجود المعارض الاقوى اولى كما لا يخفى واما ثانيا فلان ذلك
معارض بان وجوب اكرام زيد في قوله ان جاءك زيد فاكرمه ملزوم لعدم وجوب اكرامه عند عدم
مجيئه ومع ذلك يجوز نسخه كما يجوز رفع اليد عنه عند ورود الخطاب فما هو الجواب عنا فهو
الجواب في محل البحث وبالجملة يجوز رفع اليد عن المفاهيم المخالفة والموافقة بطريق النسخ وبغيره مع
بقاء اسبابها على حالها وقد اتفق ذلك كثيرا ولزوم المفهوم للمنطوق غير قادح كما ان لزوم الوضع
لافادة الموضوع له غير قادح فتأمل نعم اذا حصل في القياس العلم بعلة حكم الاصل وبوجودها في الفرع
من غير مانع من ظهورها وباستلزام حكم الاصل لحكم الفرع عقلا امتنع نسخ حكم الفرع مع بقاء الاصل
ولكن ذلك نادر يتحقق احيانا وليس بلازم لاصل القياس بالطريق الاولى والا كان هو احد افراد
تنقيح المناط وهو ينتقل بالضرورة لا يقال هذا خرق للاجماع المركب في المسئلة وذلك لان القوم فيها بين
مانع من نسخ الفرع مع بقاء الاصل مطلقا ومجوز له كذلك فالقول بالتفصيل الذي ذكرته يكون
خرقا للاجماع المركب واحداثا لقول ثالث لانا نقول لا نم تحقق الاجماع المركب في المسئلة لان من تكلم

طائفة من الاصوليين ولم نجد ان جميع الاصوليين تكلموا فيها ولم يبلغ الينا اقوال جميعهم فيها
وانحصارها في القولين المذكورين غاية ما في الباب بعدم ظهور قول الثالث وهو غاية الظن
ولو سلم فتقديره بحيث لا يعارض الدليل القطعي على التفصيل الذي ذكرناه ومع ذلك فالحق ان الاجماع
بسيطا كان او مركبا في امثال هذه المسائل الاجتهادية عن حجة ناشئة لكون المسألة عقلية قد تم على انه قد يدعى
انصراف اطلاق كلام الفريقين الى الغالب وهو القياس بالطريق الاولى الذي يحصل منه العلم
بعلة حكم الاصل فيكون صورة حصول الظن بها خارجة عن مورد كلامهم فلا يكون ما ذكرناه من
التفصيل قولا ثالثا في المسألة كما لا يخفى وثانيها ما تمسك به في شرح المختصر عن ابي الحسين من ان ذلك لو
كان جائزا للزم نقض الغرض من حكم الاصل لان الغرض من قوله تعالى ولا تقل لهما اف اعظام الوالدين
فرفع تحريم ضربهما ينافي ذلك وفيه نظر اما اولا فلانه ان اريد حصول العلم بالغرض فممنوع وان
اريد حصول الظن به فمسلم ولكن الظن يجوز العدول عنه لما هو اقوى منه وسنعلم واما ثانيا فلان
المستفاد من قوله تعالى ولا تقل لهما اف اعظام الوالدين في جميع الاوقات بجميع الوجوه كما لا يخفى
بذلك وكما يجوز ارتكاب تخصيص بعض الاوقات ببعض الوجوه كذلك يجوز النسخ كذلك ثم في الاكتفاء
معترضا على الحجة المذكورة غاية ما يلزم من نسخ حكم الفرع ابطال الغرض من اصل اثبات الحكم
فيه فلا يخفى ان غرض اثبات التحريم للتافيف معنى ابعد من تخصيصه بالذكر تنبيها بالادنى على
الاعلى ولا يلزم من ابطال احد الغرضين ابطال الاخر واورد عليه في شرحه بعد الاشارة اليه
وفيه نظر فان النسخ المحوي يستلزم ابطال الاصل لان المحوي هو الغاية فابطالها يستلزم
ابطال ذي الغاية انتهى وثالثها ما ذكره في الذريعة من وقد علمنا انه لا يحسن ان يقول لا تقل لهما اف
واضربهما لكن ان يقول لا تضربهما وان قلت لهما اف فيجوز نسخ الاكبر بتبقية الاصغر ولا يجوز عكسه وفي
العدة من الناس من منع وقال لا يجوز ان يثبت صريحه ويرتفع فحواه لان ذلك مناقضة ويستحيل في
العرف لانه لا يجوز ان يقول فلان لا يظلم مثقال ذرة وهو يظلم القناطير وفلان لا يأكل لقمة
ثم يقول هو اكل مائة رطل فدخول النسخ في ذلك لا يصح انتهى وللتخريج ما حكاه في المختصر وشرحه
عنهم قالوا افادة اللفظ للاصل والمحوي والاثنان متغايران فجاز رفع كل واحد منهما
بدون الاخر وفي الذريعة وفي شرح المنية حيث قاضي عبد الجبار تارة لان ذلك يجري مجرى التنصيص
على تحريمه وتحريم الضرب فكما لو قال لا تقل لهما اف ولا تضربهما فلا يلزم من رفع احد الحكمين رفع
الاخر وفي العدة فان قيل هل يجوز ان ينسخ ما اقتضى فحوى الخطاب مع ثبوت صريحه كان ينسخ

ضرب الوالدين

ضرب الوالدين ويبقى تحريم قوله ولا تقل لهما اف قيل لا يمتنع لانهما في الحكم بمنزلة ما يتناوله العموم
من المسميات فينسخ بعض ذلك فيصح بقاء البعض لا يمتنع ويفارق القياس لان نسخ مع بقاء
اصله لا يصح لان صحة الاصل يصحح الفرع فما دام ثابتا فيجب صحته وكذلك لا يجوز بقاء القياس مع
نسخ اصله لما ذكرناه من العلة وفي الذريعة وعندي يمتنع انه بين الحال فيما بينا يخالف المصلحة لانه
يمتنع ان يمنع من التافيف في الشاهد الا لاجل التوقي والتنزيه عن الاضرار به فلا يجوز ان يجامع
ذلك ارادة ذلك الاضرار الاكثر ومصالح الدين عنده يمتنع ان تختص تارة بالاكثر والاخرى بالاقل
والاولى جواز نسخ كل واحد مع تبعيته وصاحبه انتهى واجاب في شرح المختصر عما نقله منهم في
الجواب الاخر بدلالة التغاير على رفع كل واحد منهما دون الاخر وانما يصح ذلك اذا لم يكن احد الحكمين
مستلزما للاخر وهنا ليس كذلك لان نسخ الاصل من حيث نسخ الفرع والمحوي وقد اختلفوا في جواز هذا
على قولين احدهما انه يجوز وهو للتهذيب وحكاه في النهاية والاحكام والمختصر عن الاكثر وفاقا للاو
الحق الاكثر على ان نسخ الاصل يفيد نسخ المحوي الثاني انه يجوز وهو للذريعة والمختصر وشرحه [illegible]
ما تمسك به في شرح المختصر والاحكام من ان المحوي تابعة الاصل فاذا ارتفع المحوي [illegible]
بقاء التابع بعد ارتفاع متبوعه ويعضد ذلك امور منها انه اذا نسخ وجوب ذي المقدمة وليس
ذلك الا لاستحالة بقاء التابع بدون متبوعه ومنها انه اذا نسخ الامر بالشيء لزم نسخ النهي عن
ضده العام وكذا الخاص على القولين باستلزامه النهي عنه وليس ذلك الا لاستحالة بقاء التابع
بدون متبوعه ومنها انه اذا نسخ اصول المفاهيم المخالفة او يجوز فيها بحملها على ما لا يقتضي المفهوم
امتنع بقاء المفهوم وليس ذلك الا لاستحالة بقاء التابع بدون متبوعه واجاب في الاحكام و
المختصر وشرحه عن هذه الحجة قال الرابع بعد الاشارة اليها ان دلالة اللفظ على المحوي تابعة لدلالته على
الاصل وليس حكمها تابعا للحكم فان فهمنا لتحريم الضرب حصل من فهمنا لتحريم التافيف لان الضرب
لما كان حراما لان التافيف حرام ولو لا حرمة التافيف لما كان الضرب حراما والتغيير يقع هو حكم
تحريم التافيف لا لدلالة اللفظ عليه فانها باقية فالمتبوع لم يرتفع والمرتفع ليس بمتبوع ولكن في
الاحكام قبل هذا الكلام التحقيق اثبات تحريم الضرب في محل السكوت اما ان يقال انه ثابت بالقياس
على تحريم التافيف في محل النطق او انه ثابت بدلالة اللفظ لغة على اختلاف المذاهب فيه فان كان
الاول فيجب ان يقال ان نسخ حكم الاصل يوجب رفع حكم الفرع لاستحالة بقاء الفرع دون اصله وان
لم يسم ذلك نسخا وان كان الثاني فلا يخفى ان دلالة اللفظ على تحريم التافيف بجهة وضع اللفظ له

الاصل ارتفع

تحريم الضرب بجهة الفحوى وهما دلالتان مختلفتان غير ان دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق
ورفع الاصل مما يمتنع معه بقاء التابع قلنا هو سياق الجواب المذكور وفيه نظر لان حكم الفرع
انما استفيد بما دل على حكم الاصل واذا طرأه النسخ سقطت دلالته على الاصل باعتبار ان النسخ تخصيص
في الازمان فيلزم ان يسقط دلالته على الفرع ايضا فلا حكم دليلا ويمتنع ثبوت الحكم بدون دليل
وقد اشار الى ما ذكرنا في غيره ايضا فقال بعد الاشارة الى الجواب المذكور وفيه نظر لان تحريم الضرب انما
استفيد من تحريم التافيف فرفعه يقتضي البقاء على ما كان الحكم عليه قبل التنصيص انتهى والاخرى بما
اشار اليه في المختصر وشرحه ففي الاول لنا ان جواز التافيف بعد تحريمه لا يستلزم جواز الضرب وفي
الثاني انتفاء تحريم التافيف مع بقاء تحريم الضرب رفع الملزوم مع بقاء اللازم وهو جائز ثم قال القائلون
بالجواز قالوا افادة اللفظ للاصل والفحوى دلالتان متغايرتان فجاز رفع كل واحدة منهما ببعض
ضرورة انتهى وفيما ذكر نظر كما اشار اليه في شرح المختصر فقال بعد الاشارة الى ما ذكر الجواب لا نم
دلالة التغاير على رفع كل واحدة دون الاخرى وانما يصح ان لم يكن احد الغيرين مستلزما للاخر
انتهى والمعتمد عندي هو القول الاول واعلم انه قال اعلم ان الفحوى يكون ناسخا لان الفحوى لا يخلو
من ان يكون دليله لفظيا او عقليا فان كان لفظيا جاز ان يكون ناسخا كما في سائر الادلة اللفظية
وان كان عقليا فبطريق الاولى لان العقلي اوضح من اللفظي انتهى وقد اشار الى ما ذكره من جواز نسخ
بالفحوى في الذريعة ايضا قال لانه جار في فهم المراد مجرى الصريح فما جاز فيه انتهى وهو جيد كما
يجوز النسخ بها يجوز النسخ بسائر المفاهيم المخالفة التي هي حجة مفتاح لا اشكال ولا شبهة
في ان الاخبار عن الشيء فعل اختياري للمكلف فيجوز اتصافه باحد الاحكام الخمسة الشرعية على وجه
التأبيد فيجوز ان يحكم بوجوب الاخبار عن وجود الصانع وعدله ابدا وبحرمة الاخبار عن وجود
الشريك له تعالى كذلك فاذا اتصف المفروض في الشريعة باحد الاحكام الخمسة مقيدا بالتأبيد جاز نسخه
كما يجوز نسخ حكم ما عداه من سائر الافعال وقد صرح بذلك في الذريعة والمعارج والتهذيب والمنية
الاحكام وشرح [illegible] وجوه منها ظهور الاتفاق عليه ومنها تضمن جملة من الكتب الاجماع عليه [illegible]
يجوز بعض النسخ في الخبر المأمور به كالاخبار بالتوحيد والعدل فتوهم بذلك الخبر تارة وينهى عنه
اخرى بحسب اختلاف المصلحة وهذا البحث فيه وفي غيره منع الاكثر الناس من نسخ الاخبار واجازه ابو
عبد الله البصري وقاضي القضاة والسيد المرتضى وابو الحسين وتحرير القول فيه ان النسخ اما ان يكون
لنفس الخبر او لمدلوله فان كان الاول فاما ان ينسخ تلاوته او تكليفنا به بان يكون قد كلفنا بالاخبار

لشيء

لشيء فينسخ عنا التكليف بذلك وهذان جائزان اجماعا سواء كان ما نسخ تلاوته
ماضيا او مستقبلا وسواء كان ما نسخ تكليف الاخبار به مما لا يتغير مدلوله كالاخبار بوجود
الله تعالى وحدوث العالم او يتغير كالاخبار بكفر زيد وايمانه ومنها ان ذلك يجوز ان تقييد
حكم المعلق عليه بقيد لوجوبه فقد عند عدمه فيجوز نسخه للقطع بعدم الفرق بينهما ومنها
ما تمسك به في يب فقال يجوز نسخ الاخبار عن الشيء لانه لا استبعاد في ان يزيل الله تعالى التكليف
بالاخبار عن الشيء حتى الخبر عن التوحيد كما منع الجنب القران وفي الذريعة اما دخول معنى
النسخ في نفس الاخبار فجائز لانه لا خبر كلفنا الله تعالى ان نفعله الا وقد يجوز ان يزيل
عنا التكليف في امثاله حتى الخبر عن التوحيد الا ترى ان الجنب قد منع من قراءة القرآن
وقد كان يجوز مثله في الشهادتين ومنها ما تمسك به في يب والاحكام فقال لا بعد ما حكينا
عنه سابقا لان كل ذلك حكم من الاحكام الشرعية فجاز ان يكون مصلحة في وقت
مفسدة في وقت اخر وهذا هو في الاول فقال وكذلك كما يثبت المتطهر الى القرآن وحرم
على الجنب بعضه فانه اذا جاز الاختلاف بالمصلحة والمفسدة بالنسبة الى الاحوال جاز
بالنسبة الى الازمان وينبغي التنبيه على امور الاول لا فرق في ذلك بين ان يكون الخبر
المنسوخ اخباره صدقا او لا كما صرح به في الذريعة ويب والمنية وقالوا صدق
الخبر لا يمنع زوال التعبد به اذا اشتمل على المفسدة الثاني لا فرق في ذلك بين ان يكون
المنسوخ الاخبار عما لا يتغير كالاخبار بتوحيده تعالى وعدله او الاخبار عما يتغير كا
لاخبار بكفر زيد وقد صرح بذلك في الذريعة والمعارج ويب والنهاية والاحكام
وكذا لا فرق بين ان يكون المنسوخ متعلقا بامر عقلي او شرعي او عادي كما صرح به في
شرح المختصر الثالث هل يجوز نسخ الاخبار السابق بالاخبار بنقيضه او لا صرح في يب
ويب والمنية بالثاني وحكاه في شرح المختصر عن المعتزلة فقال هل يجوز نسخه بنقيضه اي
بان يكلف الاخبار بنقيضه المختار جوازه خلافا للمعتزلة ومبناه اصلهم في حكم العقل لان
احدهما كذب فالتكليف به قبيح وقد علمت فساده انتهى وكذا حكاه عنهم في المختصر والاحكام
ايضا وصرح فيه بان مبناهم ما اشار اليه في شرح المختصر بما لا قل في المختصر وشرحه و
الاحكام وحكاه في يب عن كافة الاشاعرة وقال لما طبقت الاشاعرة على جواز ان يكلفنا
الاخبار بنقيض الحق لانتفاء الحسن والقبح عندهم ثم قال اما ما يتغير فانه يجوز ان يؤمر بالاخبار

ينبغي ما امرنا ان نخبر به مثل ان نؤمر بالاخبار بكفر زيد ثم نؤمر بالاخبار بايمانه وفي
هذا الاطلاق نظر والوجه ان يق يشترط ان لا يتضمن الكذب باجتماع شرائطه فيه ثم
ق ولا فرق في ذلك بين الماضي والمستقبل وان كان لمدلولها الفوائد فيه اجماعا الثالث الاخبار
بمدلولها كذب الرابع من جملة الاخبار الشهادة فيجيء فيها جميع ما تقدم اليه الاشارة كما
لا يخفى الخامس هل يجوز نسخ مضمون الخبر بعد العلم لا الاخبار فيه اشكال والتحقيق ان يق
ان الجملة الخبرية تنحل الى اقسام منها ما لا يجوز حمله على ظاهره بل يجب حمله على الانشاء لما يعلم
طلب الفعل كما في قوله في الوضوء تغسل وجهك ويديك او تمسح راسك وتجليك ابدا و
هذا القسم لا اشكال والتحقيق ان يق ان الجملة الخبرية تنحل الى اقسام منها ما لا يجوز حمله على
ولا شبهة في جواز نسخه والظ انه مما لا خلاف فيه وما دل على جواز النسخ المأمور به
والفعل عنه يدل على جواز نسخ هذا ومنها ما يمكن حمله على ظاهره من الاخبار ولا يكون اخبار
عن حكم شرعي ويكون مرجعه الى الامر والنهي كما في قوله يجب ويحرم ويندب ويكره وهذا واجب
وحرام ومندوب ومكروه واوجبت وحرمت وندبت وكرهت والمعتمد جواز النسخ
هنا ايضا كما يظهر من الذريعة والغنية والمعارج ونيب ويه والمبادي وشرحه والمنية و
الاحكام والمعراج وربما يظهر من جملة منها ان في المسئلة خلافا فهي يه واما ان يتغير فان
كانت احكاما كالاخبار عن وجوب الحج ابدا فانه يجوز نسخه في المستقبل وان كانت غير احكام
فانه يجوز نسخها ايضا سواء كانت ماضية او مستقبلة وان لم يتم نسخها بما المستقبلة فيجوز
ان يخبر الله تع بان يعذب العصاة ابدا فانه يجوز ان يبدلنا بانه اراد بالتابيد الف سنة
اما مع الاشعار في ابتداء الخطاب عند ابي الحسين او مطلقا عند اخرين واما الماضي فيجوز ان
يخبر الله تع بانه عمر نبيا الف سنة اما مع الاشعار ولنعرفه بانه اراد التعيين ثم يبدلنا انه عمره الف
سنة الا خمسين ومنع مشايخ المعتزلة غير ابي الحسين وجماعة من الفقهاء من نسخ الوعد
والوعيد وبعضهم منع من نسخ مدلول الخبر مط سواء كان حكما شرعيا او لا وسواء كان
ماضيا او مستقبلا ومنع اخرون من نسخ الماضي دون المستقبل والوجه الجواز مط وفي
المنية منع من جواز نسخ الخبر ابو علي وابو هاشم واصحابهما مط وجوزه ابو عبد الله البصري
قاضي القضاة والسيد المرتضى وبعض اخرين وقالوا ان كان مدلول الخبر ما يتغير بغيره مثل
قولنا الشيء الفلاني واجب او مندوب او زيد مؤمن وعمرو كافر جاز نسخه عند تغيره اما

بالمنع

بالمنع من الاخبار به او ببعضه لو لا تغاير الوقت وان مما يمتنع تغيره مثل قولنا العالم حادث
لم يجز وكذا يجوز نسخه ببيان المراد منه مثل قوله عمرت نوحا عمر الف سنة الا خمسين و
في الاحكام واما ان كان النسخ لمدلول الخبر وفائدته فقالت المعتزلة ان كان مما لا يتغير
فنسخه مح واما ان كان مدلوله مما يتغير سواء كان ماضيا او مستقبلا وسواء كان وعدا
او وعيدا او حكما شرعيا فقد اختلف في نسخه فذهب القاضي ابو بكر والجبائي و
ابو هاشم وجماعة من المتكلمين والفقهاء الى الامتناع وذهب ابو عبد الله البصري
والقاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري الى جوازه ومنهم من فصل بين الخبر عن الماضي والمستقبل
فمنعه من الماضي وجوزه في المستقبل والمختار جوازه ماضيا كان او مستقبلا انتهى المقولات
مط وجوه احدها ما تمسك به في الذريعة فق اعلم ان النسخ اذا دخل في الامر والنهي فانما هو
على الحقيقة داخل على مقتضاهما ومتناولهما عليهما انفسهما والخبر في هذا الحكم كالامر والنهي فانما
لان مقتضاه كمقتضاهما فاذا كان جواز النسخ في الفعل المكلف انما صح لامر يرجع الى تغير احوال
الفعل في المصلحة لا لامر يرجع الى صفة الدليل فلا فرق اذا تغيرت المصلحة بين ان يدل على ذلك
من حالها بما هو خبر او امر او نهي وقد بينا ان قول القائل افعل كقوله اريد ان تفعل وان
لا تفعل بمنزلة قوله اني اكره ان تفعل وهذه الجملة جواز دخول النسخ في معنى الاخبار كما دخل
في مقتضى الامر والنهي انتهى وقد تمسك ايضا بهذه الحجة في الغنية واشار اليها ما ذكره في الذريعة
ونيه ويجوز ذلك لان المقتضي لنسخ الحكم انما هو جواز تغيره من المصلحة الى المفسدة وهو قائم
هنا فيثبت مقتضاه وثانيها ما ذكره في يه والاحكام فقالا الوجه الجواز مط لان مدلول الخبر
اذا كان متكررا والخبر عام فيه امكن ان يكون الناسخ مبينا لاخراج بعض ما تناوله اللفظ وان المراد
بعض ذلك والمذكور كالامر والنهي وعلل هنا في يب وشرح المبادي ففي الاول لان الناسخ
دل على ان المراد البعض كما دل النهي الناسخ للامر على ان المراد بالامر البعض وفي الثاني لان الخبر
في تناوله لافراده المتعددة كالامر فكما جاز في الامر جاز فيه وثالثها ما ذكره في الذريعة فق لا شبهة
في جواز ان يدل الله تع على جميع الاحكام الشرعية بالاخبار ومعلوم ان النسخ لو كان الامر عليها
قد يرد بما سائر الشرعية فوضح ان الامر على ما ذكرناه والقول بالمنع مط وجهان احدهما ما نقله
في يه والمنية عن الجبائيين فقالا احتج الجبائيان بان تطرق النسخ الى الخبر يوهم كونه كذبا واجيب
عنه بوجهين الاول ما ذكره في الذريعة والغنية والمنية والمعارج فقالوا انه معارض بايهام النسخ

في الامر البداء فانه لما لم يمتنع من تطرق النسخ اليه فكذلك الخبر الثاني ما ذكره في نهاية الوصول في الجواب ايهام الكذب
انما يلزم اذا اتحد المدلولات لامتناع التغاير فلا والتغاير هنا ثابت لان قوله اقتلوا الزاني ابدا
ان دل بظاهره على التابيد الا ان قرينة النسخ دلت على ان المراد منه تلك مدة معينة كالامر والنهي
فان التقييد بهما اذا كان مؤبدا ثم نسخ لم يلزم البداء الاتي انما يلزم لو كان النهي على ان الامر لم
يتناوله النهي انما نقول الدليل الناسخ دل على ان الخبر المنسوخ لم يتناوله لو ما ثبت ورد الدليل الناسخ
واذا تغاير المطلقان ارتفع الكذب كما ارتفع البداء في الامر والنهي انتهى وفي تهذيب الكذب عنه
لازم وفي الاحكام ان ذلك انما يفضي الى الكذب ان لم يكن حمل الناسخ على غيرها ان يعين من نهاية
وفي المعراج والحق ان ايهام الكذب والبداء سيندفع بواسطة الناسخ وثانيهما انه لو جاز ذلك
لجاز ان يقول اهلك الله عادا ولم يهلكهم ومن الظاهر بطلان التالي واجاب عنه في نهاية المنية و
الاحكام فقالوا الجواب ان اهلاك عاد غير متكرر لاستحالة التعدد في اهلاكهم فقوله اهلك
الله تعالى عادا انما يتناول المرة الواحدة فقوله بعد ذلك ما اهلكهم يرفع تلك المرة فيكون كذبا
وزاد في الاول بخلاف الاما الوقع المراد اهلاك بعضها وجاز لكنه لا يكون نسخا بل تخصيصا لانه
تخصيص بالاشخاص لا بالزمان ومنها ما يمكن حمله على ظاهره من الاخبار ويكون اخبارا ويكون
عن حكم شرعي وضعي كما في قولهم لا صلوة الا بطهور وقولهم البيعان بالخيار ما لم يفترقا وقوله
تم المؤمنون عند شروطهم ونحو ذلك وهذا القسم ايضا لا اشكال ولا شبهة في جواز نسخه
كما يستفاد من الذريعة والعدة والمعارج ونهاية والمبادي وشرحه والمنية والاحكام والمعراج
وربما يظهر من جملة من العبارات وجود الخلاف هنا ايضا ومنها ما يمكن حمله على ظاهره من الاخبار
ولا يكون اخبارا عن حكم شرعي مطلقا بل عن غيره ولا يمكن تغيره وتبدله كما في قولنا الواحد نصف
الاثنين والكل اعظم من الجزء ونحو ذلك وهذا القسم لا اشكال ولا شبهة في عدم جواز نسخه كما نبه
عليه في الذريعة ونهاية والمنية والمختصر وشرحه وقد ادعي عليه الاتفاق في الاحكام وشرح المختصر و
في المنية وان كان مما يمتنع تغيره مثل قولنا العالم حادث لم يجز وهو الاصح عندنا وعند المعتزلة
لانه يكون كذبا والله تعالى منزه عنه ومنها ما يمكن حمله على ظاهره من الاخبار ولا يكون اخبارا
عن حكم شرعي مطلقا بل عن غيره ويمكن تغيره وقد اختلفوا في جواز نسخه على اقوال ولا فائدة مهمة
في هذا البحث السادس قد في نهاية قال قاضي القضاة يجب ان ينفي وجوب الفعل وتحريم العزم على الاتيان به
الا ان يجوز كون العزم عليه مصلحة ويستحيل ان يحرم علينا ارادة المقارنة له لانه لا يكون الفعل

وافقا

وافقا علي ما امرنا به ان يوقعه الاصح مقارنتها مفسدة ح اذا حكم الشارع بتوقف عبادة على امر اما
بجعله جزءا لها كما في الركوع بالنسبة الى الصلوة او بجعله شرطا لها كما في الوضوء وتطهير الثوب
بالنسبة اليها ايضا ثم اسقط لا باعتبار امر عارض وعذر من قبل المكلف هذا التوقف وحكم بجواز
تلك وبعدها التوقف عليه وعدم الابدية في جميع الحالات والاوقات فلا اشكال في ان هذا
النقص من العبادة نسخ لذلك المنقوص الذي كانت العبادة متوقفة عليها جزءا كان او شرطا
كما صرح به في المعارج ونهاية والمبادي وشرحه وقد صرح بدعوى الاتفاق عليه في جملة من الكتب ففي
الذريعة اعلم انه لا خلاف في ان النقصان من العبادة يقتضي نسخ المنقوص وفي العدة لا خلاف في
ان النقصان يقتضي نسخه المسقط الا انه كان واجبا في جملة العبادة وفي نهاية اتفق الناس كافة على ان
النقصان من العبادة نسخ لما اسقط وفي شرح المختصر لما النقصان منها وهو ان ينقص جزء او شرط
مثل ان يسقط من الظهر ركعتان او يبطل اشتراطه فهو نسخ للجزء والشرط اتفاقا انتهى وهل يكون
ذلك نسخا للاصل لتلك العبادة ايضا او لا اختلفوا فيه على اقوال الاول ان ذلك ليس نسخا لها
ولا يصير منسوخا به مطلقا ولو كان المنقوص جزءا او ركنا وهو للمعارج ونهاية والمبادي وشرحه والمختصر
وشرحه والاحكام وحكاه في جملة من الكتب عن بعض ففي نهاية المنية والاحكام اختلفوا في ان نسخ
ما يتوقف عليه صحة العبادة هل يكون نسخا لتلك العبادة ام لا فذهب الكرخي وابو الحسين البصري
الى ان ذلك لا يكون نسخا لتلك العبادة سواء كان المنسوخ جزءا من تلك العبادة كالركعة من صلوة
الظهر مثلا او شرطها خارجا من المفهوم كالوضوء الثاني ان ذلك نسخ لتلك العبادة مطلقا ولو كان
المنقوص شرطا لها وهو المحكي في نهاية المنية عن قوم من المتكلمين وصرح في الثاني بنسبته الى الغزالي
الاول كما في الاحكام الى ميل الغزالي وفي العدة في كلام الشافعي ما يدل على ذلك الثالث ما اشار
اليه في نهاية وشرح المبادي والاحكام وشرح المختصر هنا قوله ومنهم من فصل وقال وجب نسخ العبادة
بنسخ جزءها دون شرطها وهو قول قاضي عبد الجبار انتهى وربما يستفاد من العدة ايضا الرابع
ما اشار اليه في الذريعة وقد بعد ما حكينا عنه سابقا وانما الكلام في انه هل يقتضي ذلك نسخ المنقوص
منه فذهب قوم الى انه يقتضي نسخ المنقوص منها وذهب آخرون الى انه لا يقتضي ذلك والواجب ان
يعتبر هذا النقصان فان كان ما بقي بعده من العبادة متى فعل لم يكن حكم من الشريعة ولم يجري
مثل النقصان فهذا النقصان نسخ له كما قلناه في زيادة ركعتين على ركعتين على جهة الاتصال
لان العلة في الموضعين واحدة وان لم يكن الامر على ذلك فالنقصان ليس نسخ لتلك العبادة ومثال

ان ينقص من الحد شرعي فان ذلك لا يكون نسخا للباقي الحد اسمى وهو صحيح بما ذكر من التفصيل
في الغنية فيكون موافقا له كما يظهر من التهذيب فانه استحسن التفصيل المذكور للقول الاول ما تمسك
به في الذريعة والمبادي وشرح نقلا ان المقتضي للكل كان متناولا للجزء بان معا فخرج احدهما لا يقتضي
نسخ الاخر كسائر ادلة التخصيص واشير الى هذا في جملة من الكتب ففي المعارج لنا ان الدليل المقتضي
لثبوت الحكم السابق ثابت والدليل الثاني لم يتناول بانضمامه فلا يكون نسخا وفي الاحكام انه لا يكون
ذلك نسخا للعبادة مطلقا لانا كانت الصلوة اربع ركعات فكل ركعتين منها واجبة فنسخ احد الواجبين
لا يوجب نسخ الواجب الاخر وكذلك اذا كانت صلوة واجبة والطهارة شرطا فيها فنسخ اشتراط
الطهارة لا يكون موجبا لنسخ الصلوة بل الوجوب باق بحاله وفي شرح المختصر لنا لو كان نسخا
في الركعتين الباقيتين في الجزء والاربع في الشرط فيفتقر في وجوبها الى دليل غير الاول وانه باطل
لاتفاق وفي العدة حكي ابو عبد الله البصري عن ابي الحسن الكرخي انه كان يقول ان العبادة اذا نسخ
بعضها لا يكون نسخا لجميعها ويجري ذلك مجرى العموم اذا خص او استثني منه فان ذلك لا يكون مخصصا
للكل والقول الثاني ما اشار اليه في جملة من الكتب وقد اشارت الى الجواب عنه ايضا ففي المعارج
فان قالوا العبادة الاولى كانت غير مجزية بتقدير ان لا يفعل الشرط وقد صارت الان مجزية فقد
النسخ الاجزاء قلنا لا نم ان ذلك نسخ لانا بينا ان الاجزاء اذا لم يتضمنه الدليل الشرعي يكون معلوما بالعقل
فلا يكون زواله نسخا ولو سلمنا ان ذلك نسخ لكان نسخا للاجزاء لا نسخا للعبادة وفي شرح المبادي
لا يقال رفع حكم كون الركعة الباقية جزءا او وصفها كلا لانا نقول ذلك حكم عقلي ورفع العقلي ليس
بنسخ وفي شرح المختصر قالوا اثبت تحريمها بغير ركعتين وبغير طهارة ثم ثبت جوازها ووجوبها بلا
الجواب المفروض انه لم يتجدد وجوب بل ابطل الوجوب فقد ثابت هو الوجوب الاول والزيادة
باقية على الجواز الاصلي واما الزائل وجوبها فارتفع حكم شرعي الا ان الحكم الشرعي فلا يكون نسخا
في الاحكام فان قيل اذا اوجب الشارع اربع ركعات ثم نسخ منها وجوب ركعتين فقد نسخ و
جوب اصل العبادة لانه نسخ للبعض وتبقية للبعض فان الركعتين الباقيتين ليست بعض الاربع
بل هي عبادة اخرى والا لو كانت بعضا منها لكان من صلى الصبح اربع ركعات اتيا بالواجب
وزيادة كما اذا وجبت عليك التصدق بدرهم فتصدقت بدرهمين وان سلمنا ان وجوب الركعتين
باق بحاله غير انهما كانت قبل نسخ الركعتين لا تجزي وقد ارتفع نسخ الركعتين الزائدتين حيث صارت
تجزي وكان يجب تاخير التشهد الا بعد الاربع وقد ارتفع ذلك وهو عين النسخ وهو على هذا

يكون الحكم فيها انه نسخ شرط العبادة فانها كانت قبل النسخ لا تجزي وقد ارتفع ذلك بنسخ الشرط
قولهم ان نسخ الركعتين نسخ لوجوب اصل العبادة ليس كذلك بدليل وجوب الركعتين قولهم الركعتان
عبادة اخرى غير العبادة الاولى ان ارادوا بالغيرية انها بعض منها والبعض غير الكل فسلم ولكن لا
يكون نسخا للركعتين وان كان نسخا لوجوب الكل وان ارادوا به انها ليست بعضا من الاربع فهو
مسلم قولهم لو كانت بعضا من الاربع لكان من صلى الصبح اربعا اتيا بالواجب وزيادة قلنا
ولو لم يكن بعضا من الواجب الاول بل عبادة اخرى لافتقرت في وجوبها الى ورود امر يدل على
وجوبها وهو خلاف الاجماع وحيث لم يصح صلوة الصبح بالاتيان باربع ركعات انما كان الا
ما اليوم من الصلوة فيها قولهم انها كانت قبل نسخ الركعتين لا تجزي قلنا ان اراد به عدم وجوب القضا
فهو نسخ لكن لا لنفس العبادة قولهم انه كان يجب تاخير التشهد الا بعد الاربع ليس كذلك فان التشهد
بعد الركعتين جائز نعم غايته انه لم يكن واجبا وعدم وجوبه فبقاء العدم الاصلي فرفعه لا يكون
نسخا شرعيا على ما عرفت وعلى هذا فقد عرف الجواب عن قولهم ان العبادة كانت لا تجزي بدون
الطهارة ثم صارت مجزية والقول الثالث ما ذكره في العدة من الذي ينبغي ان يعتقد في هذا الباب
ان يقال العبادات الشرعية قد يكون جملة ذات شروط كالصلوة ويكون فعلا واحدا وله شروط
وقد يكون فعلا مجردا فاما اذا كانت العبادة فعلا واحدا فالنسخ انما يقع فيها بان يسقط وجوبها
ولا يصح ان ينسخ بعضها لانه لا بعض لها فاما ان نسخ شروطها فانه لا يجب نسخها وكذلك ان نسخ شرط
الجملة التي هي ذات شروط ولا يوجب نسخها لان من حق الشرط ان يكون في حكم التابع للمشروط
لانه لا يجب لاجله وليس في نسخه تغير حال المشروط فاما ان نسخ بعض تلك الجملة كنسخ ركوع او
سجود فان ذلك يوجب نسخ الجملة لان تلك الجملة في المستقبل لو اوقعت على الحد الذي كانت
واجبة اولا لم تجز ووجب اعادتها فصار نقصان القبلة بمنزلة اخراج الصلوة من كونها في حكم
ديانة فلذلك وجب ان يكون نسخا وهو بمنزلة الزيادة ايضا في هذا الوجه فيجب ان يكون
مثلها في انه نسخ والقول الرابع ما ذكره في الذريعة من احتج المرتضى بان نسخ الركعة يقتضي نسخ وجوب
اصل العبادة لانه نسخ للبعض والبقاء للباقي فان الركعتين الباقيتين ليست بعض الثلاث بل
هي عبادة اخرى والا لكان من صلى الصبح ثلثا اتيا بالواجب ان تصدق بدرهم متصدقا باثنين
ثم اجاب عن هذه الحجة فقال والجواب ان اريدت بالمغايرة انها بعض منها والبعض مغاير للكل
فنعم ولكن لا يكون نسخا للركعتين وان كان نسخا لوجوب الكل وان اريدت بالمغايرة انها

دخال

انما ثبت بعضها فهو غير مسلم قوله والا كان من صلى الصبح فقد اتى بالواجب مع زيادة قلنا فلم يكن بعضا من الواجب الاول بل عبادة اخرى اشتهر وجوبها الى ورود امر يدل على وجوبها وهو خلاف

واما لم يكن يصح الصبح عند الاتيان بثلث لادخال ما ليس من الصلوة فيها انتهى والمسئلة في غاية الاشكال والتحقيق فيها ان يقال ان القائل بان نسخ جزء العبادة وشرطها يستلزم نسخ العبادة ان اراد

يلزم الحكم بكون الاجزاء الباقية والشروط منسوخة بمعنى انه لم يجب الاتيان بها ويكون كالوجوب الشارع سقوط التكليف بها فيكون نسخ المفروض من الادلة الدالة على ارتفاع التكليف السابق على النسخ المفروض فهو تم لان مجرد النسخ المفروض لا دلالة فيه بشيء من الدلالات على ذلك وامكان اجتماعه

مع بقاء التكليف السابق بما بقي من سائر الاجزاء والشروط امر معلوم فلا يصلح لمعارضة الادلة على بقاء التكليف السابق بالنسبة الى ما ذكر لو كان نعم قد يحكم في بعض الصور بعدم التكليف السابق بالنسبة الى ما بقي من الاجزاء والى الشروط الذي نسخ شرطه بعد النسخ المفروض وذلك حيث لا يكون الدليل الدال

على التكليف السابق مقتضيا لبقائه بالنسبة الى ما بقي من الاجزاء والشروط بعموم او نحوه كما اذا امر بهيئة مركبة فيؤتى مثلا توضأ او صل ثم نسخ جزءا من الوضوء او الصلوة كما لو نسخت وجوب غسل الوجه في الوضوء وركعة واحدة او ركوعا واحدا في الصلوة اذ من الظاهر ان ما دل على وجوب المجموع

المركب وهو الامر المذكور لا يدل على وجوب ما بقي من الاجزاء لان متعلقه المجموع المركب وقد انتفى بعد نسخ جزء من الاجزاء لان المركب كما ينتفي بانتفاء الجزء من الاجزاء وبعد انتفاء المتعلق يستحيل بقاء الامر ولهذا كان الاصل فيما اذا تعلق الامر بهيئة مركبة وتعذر الاتيان بجزء من اجزائها بسبب من الاسباب كمرض ونحوه وبغيره عدم لزوم الاتيان بما بقي من الاجزاء وسياق الاشارة الى هذا

انشاء الله لا يقال يجب الحكم ببقاء التكليف السابق بما بقي من الاجزاء بعد نسخ جزء منه للاستصحاب لعموم ما دل على ان اليقين لا ينقض بالشك لانا نقول العمل المذكور ان لا ينهض لاثبات ذلك لما سياتي الاشارة اليه انشاء الله مضافا الى ظهور انصراف العموم المذكور الى محل البحث كما لا

يخفى سلمنا النهوض ولكن التكليف ثانوي ثابت بالادلة فالاول قد ارتفع قطعا وبهذا الاعتبار قد يصح دعوى ان نسخ جزء من العبادة يستلزم نسخ العبادة ولكن فيه اشكال فتم واما اذا كان الدليل الدال على التكليف الاول المتعلق بالاجزاء والشروط مقتضيا لبقائه بعد نسخ الجزء و

الشرط وتعلقه بالاجزاء الباقية والشروط فلا يصح الحكم بعدم تعلق التكليف السابق بما بقي من الاجزاء ومن الشروط كما لو قيل صل مثلا واطلق وعلم بصدقه على ما يخلو عن القراءة والطهور وقام

قاطع



قاطع كالاجماع على تقييد ذلك الاطلاق بالقراءة والطهور ثم ثبت نسخهما اذ لا ريب ان الاطلاق المذكور كان دالا على التكليف بالصلوة مطلقا ولكن الاجماع عارضه فلما حصل النسخ المفروض ارتفع المعارض فيبقى الاطلاق المذكور بلا معارض فيجب العمل بمقتضاه بعد نسخ القراءة والطهور وهو الاتيان بالصلوة من غير قراءة وطهور فتم واما اذا كان الدليل الدال على التكليف الاول مقتضيا لبقائه بعد نسخ الجزء والشرط المنسوخين مقتضيا لعدم صحة العبادة بدونهما كقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صلوة الا بطهور فيقع التعارض بين الدليلين ونسخ الجزء والشرط يمنعه منه كما لا يخفى فينبغي الرجوع الى المرجحات واذا كان الترجيح مع الاخير لزم العمل به والحكم بارتفاع

التكليف السابق بالنسبة الى ما بقي من الاجزاء والى الشروط كما لو سلم الاخير عن معارضة الدليل الدال على بقاء التكليف الاول بالنسبة الى الاجزاء الباقية والشروط وبالجملة ان كان محل البحث هو ثبوت الحكم السابق على نسخ الجزء والشرط لما بقي من الاجزاء ومن الشروط بعد نسخ الامرين فيكون الفائدة فيه امرا معنويا عظيما كما يظهر من بعض العبارات فينبغي التفصيل بحسب القواعد ولا يمكن دعوى ان نسخ الجزء والشرط يقتضي نسخ العبادة بمعنى عدم تعلق التكليف السابق بما بقي من الاجزاء ومن

الشروط مطلقا ولا نفيه كذلك ولا التفصيل بما ذكره السيد والقاضي عبد الجبار كما لا يخفى الا ان ما ذكرناه في المسئلة لم يذهب اليه احد ولم ينبه عليه واحد من القوم فلا يجوز المصير اليه لانا نقول ذلك بط اذ معرفة الاجماع المركب الذي هو حجة شرعية في نحو هذه المسئلة بعيدة في الغاية مضافا الى ان احتمال التعبد والخروج عن القاعدة العامة المقررة بالدليل في المسئلة فان العموم لم يثبت كما لا يخفى فتم وان اراد القائل المذكور ان بعد تحقق نسخ الجزء والشرط يتصف نفس العبادة بالمنسوخية ويصدق عليها ذلك كالذي نص على نسخه مع قطع النظر عن حكم الاجزاء الباقية والشروط بعد نسخ الجزء والشرط فيكون الكلام راجعا الى مسئلة لغوية صرفة والمعتبر صدق اللفظ

كما يظهر من بعض العبارات فالتحقيق فيه الرجوع الى العرف والامر فيه سهل بل لم اجد لهذا البحث فائدة مهمة يعتني بها الاصولي ومع ذلك فالذي ارى ان الصدق مختلف بالموارد فان النسخ اذا تعلق بمعظم الاجزاء بحيث لم يبق الا شيء قليل في الغاية كما فيما اذا تعلق النسخ في نسخ اجزاء الصلوة ما عدا تكبيرة الاحرام او ما عدا ركعة في الرباعيات فانه يصدق على المجموع المركب انه منسوخ واما بالقليل من الاجزاء كما اذا تعلق بجزء واحد مثلا وعلم متعلق التكليف بما عداه من سائر الاجزاء فانه لا يصدق على المجموع المركب انه منسوخ وينبغي التنبيه على امور الاول اختلفوا في ان نسخ بعض

من الركعات هل يكون نسخا للصلوة او لا على قولين احدهما انه لا يكون نسخا للصلوة وهو
للعارج ... في الاول اذا وجب صلوة ثلاثة مثلا ثم اسقط منها ركعة كان ذلك نسخا لتلك
الركعة حسب ولم يكن نسخا للصلوة وفي الثاني نسخ ركعة ليس نسخا لباقي الركعات لان النسخ لا
يتناول سورة الفعل ولا وجوب باقي الركعات ولا كونها شرعية ومجزية لبقاء ذلك الكل نعم
يرتفع وجوب تاخير التشهد وبعض اجزائها من بعد الركعة فان كانت الركعة مما نسخت لوجب
علينا اخلاء الصلاة منها ارتفع اجزاء الصلوة اذا فعلناها مع الركعة المنسوخة وابتداء الصلوة
مع الركعة فقد كان كا شيها [illegible] ان يكون ذلك نسخا للعبادة بل لم يرتفع خاصة وهي الاحكام
المذكورة السابقة للركعة الباقية وبعبارة اخرى ان كان نسخها مغايرا للنسخ لتلك الذات و
ثانيهما انه ذلك يكون نسخا لها وهو للذريعة والغنية والمنية فانهم قالوا لو نقصت ركعتان
من جملة ركعات لكان هذا النقصان نسخا لجملة الصلوة لان الصلوة بعد النقصان قد
تغير حكمها الشرعي ولو فعلت على الحد الذي كانت تفعل من قبل لم تجز بخلافها مجملها
وفي العدة نسخ ركوع وسجود يوجب نسخ الجملة لان تلك الجملة في المستقبل لو فعلت على الحد الذي كانت
واجبة لم تجز ووجب اعادتها الثالث ق في الذريعة فاما نسخ الطهارة بعد ايجابها فهو غير
مقتض نسخ الصلوة لان حكم الصلوة باق على ما كان عليه من قبل ولو كان نسخ الطهارة تقتضي
نسخ الصلوة لوجب مثله في نجاسة الماء وطهارته لا يقتضي نسخ فهو غير مقتض نسخ لان حكم
الصلوة باق على ما كان عليه وقد علمنا ان تغير احكام نجاسة الماء لا يقتضي نسخ الطهارة لانا
انما قيل له تطهر بالماء الطاهر ثم ماء الطاهر عنده وماء النجس موقوف على البيان وقد يتغير
بزيادة ونقصان ولا يتعدى ذلك التغيير الى نسخ الطهارة وفي العدة نسخ الطهارة لا
يوجب نسخ الصلوة بل يجب بقاء حكم الصلوة على ما كان عليه من قبل وفي يب والمنية ليس
نسخ الوضوء نسخا للصلوة لان حكم الصلوة بل وجوبها باق على ما كان وذا [illegible] في الثاني فرق
نافيا لو فعلت بعد النسخ على ما كانت تفعل قبله كانت مجزية الثالث ق في الذريعة اما نسخ
القبلة فذهب قوم الى انه نسخ للصلوة وذهب اخرون الى انه ليس بنسخ وجعل القبلة شرطا كالقصد
الطهارة والذي تحصيله في هذه المسئلة ان نسخ القبلة لا يخرج من ان ينسخ بالتوجه الى جهة من
الجهات فان كانت نسخت لبعضها كنسخ التوجه الى بيت المقدس بالكعبة فلا شبهة في نسخ
الصلوة لو اوقع الصلوة الى بيت المقدس على حد ما تفعل من قبل لكان لا حكم له بل وجوده

في الشرع

كتابخانه مجلس شوراى اسلامى
اهدائى
محمد على كريم زاده
۱۳۷۷

في الشرع كعدمه وان كانت القبلة نسخت بان حظر عليه التوجه الى الجهة المخصوصة التي
كانت يصلي اليها وخير فيما عداها فهذا ايضا يقتضي نسخ الصلوة لانه لو اوقعها على الحد
الذي يفعلها عليه من قبل لكانت غير مجزية فصارت منسوخة على ما اعتبرناه وان نسخ وجوب
التوجه الى القبلة بان خير في جميع الجهات لم يكن ذلك نسخا للصلوة الا ترى انه لو فعلها على
الحد الذي يفعلها من قبل لكانت صحيحة مجزية وانما نسخ التضييق بالتخيير انتهى وقد صرح بما
ذكره من التفصيل في يب والمنية ايضا وفي يه ق الكرخي نسخ القبلة ليس بنسخ الصلوة
ويه ق ابو الحسين البصري وق قاضي القضاة انه نسخ لها كالا نسخ شرط ليس نسخا للمشروط
انتهى وفي العدة فصار نقصان القبلة بمنزلة اخراج الصلوة من كونها واجبة وجائزة فلذلك
يجب ان يكون نسخا وهو بمنزلة الزيادة ايضا في هذا الوجه فيجب ان يكون مثلها في انه نسخ
فان قيل ان القبلة اذا نسخت فما بقي من الصلوة فهي عبادة مبتدأة لم يكن مثله من قبل [illegible]
فكيف يصح ان يقولوا انه نسخ قيل له انه وان لم يجب الصلوة من قبل على هذا الوجه كما كانت من
قبل من الصلوة لو فعل الان لم يجز فيجب ان يكون اسقاط القبلة نسخا له من هذا الوجه

الرابع قال في المنية اتفق الاصوليون على ان نسخ ما لا يتوقف عليه صحة العبادة ليس
نسخا لها كما لو اوجبت الصلوة والزكوة ثم نسخ احدهما فانه لا يكون نسخا
للاخرى وفي يه اتفق كافة الناس على ذلك وذكر مثلا لا اخر ايضا
فقال وكان نسخ سنة من سنن العبادة كنسخ ستر الراس
او الوقوف على يمين الامام وفي الاحكام اتفقوا
على ان نسخ سنة من سنن العبادة لا يكون
نسخا لتلك العبادة كنسخ ستر الراس
والوقوف على يمين الامام في الصلوة
انتهى وما ذكره جيد

والحمد لله على اتمامه والشكر على الائه والصلوة على نبيه وآله وقد وقع اتمام مجلد الاول من مفاتيح الاصول
حسب الفرموده صاحبي ... سيادت ونجابت پناه عاليجناب مقدس الالقاب ميرزا ... و...
كاتب الرحيم اقل الاحقر عبد المجيد ابن محمد ... من سنه ... شهر جمادي الثاني سنه ١٢٣٢



مجموعه

این نوشتم تا بماند یادگار

هر که خواند دعا طمع

هر که خواند دعا طمع دارم زانکه من بنده گنه کارم

این نوشتم تا بماند یادگار من فانم خدا بماند یادگار

هر که خواند دعا طمع دارم زانکه من بنده گنه کارم